Constatin Scouteris[•]
Profesor la Facultatea de Teologie a Universităţii din Atena

FIINŢA ECCLESIALĂ[•]

CONTRIBUŢII PENTRU UN DIALOG TEOLOGIC

Editate de Christopher Veniamin[•]
Profesor de Patrologie la Seminarul Teologic Sfântul Tihon de Zanosk, SUA
Traducere din limba engleză Radu Toderescu

Dr. Constatin Scouteris este profesor de teologie la Universitatea din Atena Grecia şi din 1986 a fost profesor adjunct de Istoria Doctrinei la Şcoala Teologică a Universităţii Balamand, Liban. Activitatea academică a profesorului Scouteris se leagă de destinul şi formarea Universităţii din Atena, departamentul de teologie. Facultatea de Teologie din Atena unde profesorul Scouteris îşi desfăşoară activitatea este una dintre cele mai vechi de pe teritoriul european mergând înapoi la rădăcinile ei paulinice. În acest sens Facultatea de Teologie din Atena este la ora actuală una dintre instituţiile teologice cele mai cunoscute celor ce voiesc să aprofundeze subiecte de teologie. În prezent, profesorul Constatin Scouteris este decanul de la facultatea de teologie din Atena care este gazdă a peste 500 de studenţi. Pe lângă pregătirea sa academică, profesorul Constantin Scouteris a fost educat şi format în tradiţia ortodoxă răsăriteană elină autentică, am putea spune fiind un exponent de seamă a lor. Studiile lui teologice oferă celor avizaţi introspecţii profunde atât în taina teologiei cât şi în formarea academică a studenţilor.

"Cartea profesorului Scouteris, *Fiinţa ecclesială* este o contribuţie valoroasă pentru creştinii ortodocşi de pretutindeni. Ceea ce aven nevoie mai mult decât oricând, nu numai în Statele Unite, ci în toată lumea, este o înţelegere mai bună a Bisericii." (Prea Sfinţia Sa, Vasile Esei, Episcop de Wichita).

Christopher Veniamin este profesor de patrologie la Seminarul Teologic Sfântul Tihon de Zadonsk din Statele Unite ale Americii. El deţine primul lui grad universitar de la universitatea Oxford, Anglia. Dintre publicaţiile lui am putea include o traducere adnotată a *Omiliilor Sfântului Grigorie Palama.*

COMPANIA PUBLICISTICĂ MUNTELE TABOR 2005
ISNB 0-9774983-1-X
Pentru
Vasile, Hrisula, Caliopli şi Constatin

CONFLICTUL DINTRE SECULAR ŞI ECCLESIAL ÎN PLANUL ACADEMIC TEOLOGIC

Prezentul volum al profesorului Constatin Scouteris de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Atena este ceva complementar a ceea ce a fost exprimat de un alt teolog contemporan într-o lucrare cu acelaşi nume cunoscută cititorilor avizaţi de teologie ortodoxă din spaţiul românesc.[1] Pentru marea majoritate a celor care studiază teologie ortodoxă în lumea contemporană este destul de contrastant la un anumit nivel discrepanţa dintre diferite curente teologice: academic, informaţional, monahal, ecclesial, parohial etc. În general, tânărul care vrea să pătrundă în tainele teologiei îşi dă seama că într-un anume fel este percepută trăirea teologică într-o mănăstire sau o parohie şi în alt fel este percepută la clasa de curs din facultatea în care a fost admis prin sârguinţe mai mult sau mai puţin reprobabile. Această discrepanţă majoră a fost resimţită şi de prezentul autor al intoducerii de faţă care şi el este absolvent a mai multor şcoli de teologie. Pe parcursul a mai multor ani de studiu teologic am început să îmi dau seama de aceste diferenţe, contraste şi tendinţe. Nu numai că mi-am dat seama dar am realizat şi efectul lor negativ general. Este din ce în ce mai clar că la ora actuală învăţământul teologic din spaţiul românesc [şi aş putea spune prin extensie din spaţiul ortodox] nu este unul unificat. De exemplu, influenţele şi interferenţele anumitor ierarhi centraţi monahal transformă din şcoala de teologie mai mult un fel de *ancilia ecclesia* [un subsidar al Bisericii] ori din câte se pare nu aceasta este menirea ultimă a şcolii de teologie care are o funcţie autonomă în sine: studiul teologic, aprofundarea şi înţelegerea tematicii teologice în profunzimea ei. Această chemare a şcolii de teologie nu trebuie să se confunde cu menirea Bisericii care este de a desăvârşii şi mântui suflete deşi ierarhii şi monahii o percep în acest sens [am putea spune dintr-un exces de conştiinciozitate ecclesială]. Şcolii de teologie îi revine sarcina de a prezenta adevăruri de credinţă despre Dumnezeu într-o mod comprehensiv [pe cale raţională] şi pe înţelesul general al celui care vrea şi poate demonstra că este apt să aprofundeze o tematică de acest gen. Şcoala de teologie este în acest sens o şcoală a unei fiinţe ecclesiale, a unei fiinţe îmbisericite sau mai bine spus o şcoală a unei fiinţe care se află în proces ecclesial, de lărgire a contururilor şi de mediu de transparenţă a lui Dumnezeu faţă de lumea în care trăieşte şi în care îşi desfăşoară activitatea. Există din nefericire mult prea multe şcoli de gândire teologică „autonome" care mai de care mai subiective şi mai dispuse de a înţelege în termeni relativi ceea ce însemnă stadiul ultim al pregătirii teologice: a fi absolvent de şcoală teologică şi de a te ridica pe cât posibil la aşteptările, exigenţele şi cerinţele impuse de un astfel de statut.

Teologia ortodoxă foloseşte termenul de Revelaţie a lui Dumnezeu, de faptul că în persoana kenotică a lui Iisus Hristos, Dumnezeu S-a revelat pe Sine omului cu chip uman, de faptul că Dumnezeu S-a umanizat pe Sine. Consecinţele acestei umanizări kenotice în plan istoric au dus la apariţia Bisericii creştine. Funcţia Bisericii este de a crea din făptura umană o făptură centrată pe viaţa liturgică, pe viaţa şi valorile Bisericii şi nu exclusiv pe valorile relative şi nesigure ale lumii în care trăieşte un anumit creştin. Biserica defineşte astfel omul ca şi o fiinţă ecclesială, ca o fiinţă care duce un mod de viaţă îmbisericit, un mod de viaţă evlavios şi nu unul profan sau secular [am putea spune decăzut]. Este o tragedie de amploare că în societatea postmodernă, există un număr considerabil de familii [în special tinerii] în care mesajul Bisericii este unul nul dacă nu chiar inexistent. Dacă de obicei în perioada adolescenţei[2] un tânăr este destul de atras de Biserică şi de mesajul ei, nu acelaşi lucru se întâmplă şi mai apoi în viaţă. Deşi este normal ca vârstele să îşi pună amprenta lor asupra înţelegerii Bisericii şi a ceea ce însemnă a duce un mod de viaţă ecclesial, adică în, cu şi prin Biserică, nu este normal a nu avea o participare regulată [ca să nu spunem obligatorie] la slujbele Bisericii. În lumea contemporană, participarea liturgică este destul de mutilată din nefericire. Mesajul teologic al profesorului Scouteris este un mesaj de participare şi implicare a comunităţii Bisericii în ceea ce am punea denumii o viaţă ecclesială, o viaţă îmbisericită şi a tot ceea ce implică aceasta.

[1] Ioanis Zizioulas, *Fiinţa ecclesială*, (Editura bizantină, Bucureşti, 1996).
[2] Acest lucru a fost demonstrate în psihologie de Jean Piaget.

Este din ce în ce mai clar că a duce o viață de laic [adică de simplu credincios la Bisericii], nu înseamnă a duce o viață seculară [o viață în care am putea spune că dialectica lumii căzute sau a efectelor căderii omului mai pot fi resimțite]. Am putea spune că ființa ecclesială, care poate devenii orice persoană care vrea să trăiască în Biserică devine imună la ceea ce teologia denumeşte consecințele păcatului strămoşesc. Biserica Ortodoxă a fost şi este interesată de a crea şi menține o cultură sau un spațiu special a laicatului, o cultură ecclesială.[3] În plan teologic s-a vorbit de faptul că Hristos a adus cu sine o lucrare de răscumpărare a omului [în termeni teologici generici], modalitățile de realizare a acestei lucrări de răscumpărare de care vorbeşte dogmatica creştină a fost realizată în plan obiectiv de Hristos pe cruce, modalitatea de împropriere a acestei răscumpărări presupune un anumit spațiu fizic în care ea să fie împropriată: acest spațiu fizic am putea spune că este Biserica [atât ca instituție socială cât şi ca spațiu duhovnicesc].

În plan istoric, am putea spune că creştinismul a adus cu sine o drastică schimbare de valori în mai toate domeniile umanului. Dacă de exemplu, din nefericire lumea antică se centra pe valori auxiliare vieții religioase obişnuite sau normale [în plan religios am putea spune lumea neiudaică], lumea creştină se bazează pe valorile perene ale eternității şi ale lumii de apoi. Creştinismul a adus cu sine un fel de transfigurare a valorilor lumii vechi, a lumii care nu a cunoscut încă apariția acestei ființe ecclesiale în plinătatea ei, a ființei care se defineşte pe sine în raport cu valorile credinței şi nu cu valorile perisabilului, efemerului şi a trecătorului [indiferent ce nume ar purta ele: cultură pop, lumea mediaticului, cultură a păcatului, imoralitate şi lipsa de valori morale etc]. Este de datoria oricărei generații să îşi împorprieze acest mesaj al îmbisericirii deşi istoric se poate simții o lipsă: Hristos după învierea Sa s-a adresat temporal numai unor anumite persoane prin care mesajul Său am putea spune că s-a actualizat pentru tot restul generațiilor de după oferirea unui astfel de mesaj [ar fi destul să îl numim astfel de Siluan Athonitul de la Muntele Athos sau pe Arhimandritul Sofronie Saharov de la Essex[4]].

În contemporaneitate, unul dintre teologii cei mai renumiți care şi-a dat seama de implicațiile nefaste ale secularismului[5] a fost părintele Alexander Schmemann. Există o puternică antiteză între secularism şi ceea ce înțelegem prin a fi ecclesial. Secularismul este un fel de cultură morală corectă din punct de vedere social, etic, politc, sintetic, dar o cultură care nu am putea spune că pune binele sau sensul în spre care se îndreptă personificat; secularismul am putea spune că nu Îl are pe Hristos ca şi țintă ultimă [aceasta indiferent cât se puerilă ar putea suna o astfel de afirmație]. Iată o definiție formală a termenului de secular: „ceva care se leagă de interese lumeşti, temporale şi trecătoare; ceva care nu este religios în sens strict specific, ceva care nu este ecclesial sau mai bine spus bisericesc, ceva care nu se leagă de reguli sau disciplină monahală."[6]

Termenul de *secularism* are rădăcini istorice lungi fiind pentru prima dată folosit în secolul al XIV-lea. Originea acestui termen nu este bine definită; din câte se pare există mai multe puncte de origine: din latinul *saecularis* care vine de la saeculum, lumea de aici, generație, epocă, lume, ceva care se leagă de olandezul *hoedl* [care a însemnat timpul unei vieți]. Ceremoniile care aveau loc în Roma pentru a marca începutul unui nou

[3] Ieromonah Rafael Noica, *Cultura duhului,* (Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2002).

[4]Sofronie Saharov, *Nevoința cunaşterii lui Dumnezeu,* (Editura Reîntregirea: Alba Iulia, 2006).

[5] "Umanismul secular este un fel de filosofie umanistă care susține şi promovează rațiunea, etica şi justiția şi care respinge în mod specific supranaturalul şi duhovnicescul ca şi un fel de garanții ale reflecției morale şi luării de decizii. La fel ca şi alte tipuri de umanism, umanismul secular este un fel de afirmație a vieții ca entitate separată care se centrează pe faptul că ființele umane pot duce un fel de viață bună şi fericită. Mai specific, umanismul secular este un fel de *eupraxofie* [este modalitatea de a duce o viață lipsită de orice concepție religioasă sau modalitate de privire a lumii etică]. Secularismul a propagat cu sine un mod de viață exuberant. Eupraxofie este un cuvânt creat de Paul Krutz şi este un compus din lima greacă din cuvintele "înțelepciune" şi "bună practică." Eupraxofiții, la fel ca şi alți adepți ai altor religii au o modalitate de privire cosmică, dar care s-au eschivat ca şi un concept generic al religiei, evitând "ispita transcendentă" după cum s-a exprimat Krutz. A se vedea în acest sens studiile In Defense of Eupraxophy, by Paul Kurtz, *Humanism Today* Vol 6, 1991. Eupraxsophy Revisited, by Paul Kurtz, republished from *Free Inquiry Magazine*, Vol 24, Num 6, June/July 2006. Kurtz, Paul. *Living Without Religion: Eupraxophy*. Prometheus Books, 1994. termenul de "umansim secular" a fost elaborat în secolul al XX-lea pe care biologul Edward Wilson a pretins a fi "Singurul punct de vedere comaptibil cu ştiința care a crescut în cunoaştere a lumii reale şi a legilor naturii.

[6] http://www.m-w.com/dictionary/secular.

saeculum sau generație sunt o altă posibilitate de origine a acestui termen. Jocurile legate de acest concept de secular au apărut odată cu etruşcii, care la finalul unei perioade de o sută de ani (care era cea mai lungă viață în timpul unei generații) se pare că ofereau unor dumnezei închipuiți daruri drept răsplătire pentru toate cele dobândite de ei.[7] Ceea ce este cel mai tragic este că cei care au susținut secularismul nu cred că religia în sine este importantă. Valorile religioase sunt considerate o cantitate neglijabilă sau ceea ce este şi mai negativ sunt un fel de entitate care trebuie extirpată din mediul social.[8] Am putea distinge două tipuri de secularism: un secularism pasiv [sau comod] şi un secularism militant care este de obicei justificat de diferite motive sau implicații politice. În Occident se vorbeşte mai nou şi de un aşa numit „clerus saecularis" adică de un fel de *preoție secularizată*.[9] Alte speculații susțin că termenul de secular a fost inventat de britanicul George Jacob Holyoake (1817-1906) în anul 1846. În plan social există însă un fel de discrepanță, în sensul că într-un stat anumite instituții ar trebui să existe cumva separat de instituțiile care promovează crezuri sau doctrine religioase. Secularismul în ultimă instanță susține că religia nu are nici un fel de loc în viața publică. Am putea spune că secularismul este o fază mai nedezvoltată a umanismului. În plan religios, umanismul este o exagerare sau o ducere la extrem a secularismului. Acest lucru a fost demonstrat şi de faptul că curentele [în planul gândirii] au apărut separat sau mai bine spus unul după altul. Secularismul ar putea fi considerat un fel eliberare de orice fel de religie sau crez religios.[10] În plan istoric primele idei seculare care au implicat cu ele separația față de filosofie şi de religie, au fost create pentru prima dată de Ibn Ruşd [Averoes]. Holyoake a inventat termenul de secularism ca ceva care a denotat promovarea ordinii sociale separate de religie, fără să critice sau să nege crezul religios. Din punct de vedere teologic, societatea pe care încearcă să o promoveze cei care susțin postulatele şi convingerile secularismului este o societate utopică. O societate în care actul de a crede sau de a adora este exclus implicit şi radical. Una dintre fețele secularismului constă în faptul că a negat deplin orice rol al Bisericii [nici măcar unul secundar sau auxiliar].[11] Este grav că mai toată lumea nu este conştientă de implicațiile nefaste ale secularismului şi ale ceea ce ar putea decurge din acest plan. Rezultatul ultim al secularismului ar fi un ateism practic.[12]

Paradoxal, cei care cred că Biserica are funcția esențială într-un stat au ajuns la concluzia că într-un stat secularizat, religia a intrat în declin. Ceea ce am putea spune în ultimă instanță este că schema generală a unui stat secularizat nu este una creştină, ci este schema unei pluri-religiozități ambigue sau sincretice [în care a avea moschei alături de biserici creştine este acceptat de orice formă guvernamentală s-ar afla la conducere]. O societate secularizată ar fi o societate în care Biserica nu ar mai avea nici un loc, o societate în care spațiul ecclesial nu ar mai avea nici un fel de semnificație.[13] Biserica şi mesajul ei mântuitor ar fi redus la desuetudine.

---

[7] http://www.britannica.com/eb/article-9066526/Secular-Games.

[8] http://www.thefreedictionary.com/secularisation.

[9] http://www.newadvent.org/cathen/13675a.htm.

[10] Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* Trans. Talcott Parsons (New York: Charles Scribner's Sons, 1958). Cox, Harvey. *The Secular City* (New York: The Macmillan Co., 1965). Berger, Peter L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Doubleday, 1967). Neibuhr, Reinhold. *Pious and Secular America* (New York: Scribners, 1958). Herberg, Will. *Protestant, Catholic, Jew* (New York: Doubleday, 1955). Inglehart, Ronald and Christian Welzel, *Modernization, Cultural Change, and Democracy: The Human Development Sequence*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

[11] "Secularismul este un cod al vieții care aparține acestei vieți, întemeiat pe considerații pur umane şi care este intenționat în special pentru cei care cred că teologia este indefinită şi nepotrivită, ceva pe care nu te poți baza şi ceva care nu poți crede. Principiile esențiale ale secularismului sunt trei: 1. îmbunătățirea acestei vieți prin metode pur materiale, 2. ştiința este providența disponibilă omului [şi nu credința, în cele din urmă], 3. că este bine să faci bine. Indiferent că este un sau rău sau un bine, binele acestei vieți este bun şi este bine să cauți acest bine." Holyoake, George J. (1896). *English Secularism.* Chicago: The Open Court Publishing Company.

[12] http://atheism.about.com/od/secularismseparation/a/Philosophy.htm.

[13] Berger, Peter L. (1967) *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, NY Doubleday. Chadwick, Owen (1975). *The Secularization of the European mind in the nineteenth century*. Cambridge University Press. Cox, Harvey (1996). *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. NY: Macmillan. Kosmin, Barry A. and Ariela Keysar (2007). *Secularism and Secularity: Contemporary International Perspectives*. Institute for the Study of Secularism in Society and Culture. ISBN-13: Martin, David (1978). *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell. Martin, David (2005). *On Secularization: Towards a Revised General Theory*. Aldershot: Ashgate. McLeod, Hugh (2000). *Secularisation in Western Europe, 1848-1914*. Basingstoke:

Mesajul ecclesiologic al profesorului Constantin Scouteris este un mesaj teologic actual. Chemarea prezentului volum este o chemare la aprofundarea studiilor de ecclesiologie, la aprofundarea tainei credinței şi la tot ceea ce decurge din ea. Este o lectură teologică pe care o adresăm celor care sunt interesați de o astfel de tematică. În spațiul românesc şi cel elin, se resimte nevoia de o mai mare popularizare a adevărurilor perene ale Bisericii.

Radu Toderescu

CUPRINS

Cuvânt înainte

Poporul lui Dumnezeu: Unitatea şi mărirea
Biserica, "umplută cu Sfânta Treime"
Doxologie: limba Ortodoxiei
Biserica şi îndreptățirea
Preoția creştină şi unitatea ecclesială
"Niciodată ca şi dumnezei": icoanele şi cinstirea lor
Chip, simbol şi limbaj în legătură cu Sfânta Treime
Sfânta Scriptură şi sinoadele
Paradosis: o înțelegere ortodoxă a Sinodului Mondial al Bisericilor
Rugăciunea în comun
Hristos şi cultura

Macmillan. Wilson, Bryan (1969). *Religion in Secular Society*. London: Penguin.

Cuvânt înainte

În *Ființa ecclesială,* Constatin Scouteris, Profesor de Teologie la Universitatea din Atena, se centrează foarte capabil asupra tainei persoanei umane în conceptul conciliarității Bisericii. Viziunea sa a unității, bazată pe tema paulină a Noului Israel, îmbrățișează toate popoarele creştine ortodoxe – minunat de diversificate în limbi şi culturi – ca şi o națiune în Hristos, la care este invitată toată lumea ca să i se alăture.

Această colecție de studii v-a face lucrarea Dr. Scouteris mai de grabă accesibilă studentului interesat în ecclesiologia ortodoxă şi v-a face viziunea sa inspiratore accesibilă unui public mai larg.

Christopher Veniamin

Seminarul Teologic Ortodox Sfântul Tihon de Zadonsk
Intrarea Maicii Domnului în Biserică
21 noiembrie 2005

POPORUL LUI DUMNEZEU

UNITATEA ŞI MĂRIREA CARE DECURG DIN ACEASTA

O discuție referitoare la Ioan 17:17-24 în lumina gândirii patristice•

Încă de la începutul acestui cuvânt aş dorii să spun cât de onorat sunt şi cât de mare mi-a fost privilegiul să mi se ceară să țin conferința anuală ca şi pomenire a credinței şi a mărturiei Părintelui Georges Florovsky.

Protopresbiterul Geroges Florovsky a fost un om care a adus o contribuție teologică enormă, o viziune duhovnicească genuină şi o smerită *diakonie* [slujire] pastorală. În pomenirea celor care au avut privilegiul de a îl cunoaşte, el v-a rămâne ca şi „un exemplu pentru credincioşi, în cuvânt, faptă, conversație, în milostenie, în duh şi în curăție" (1 Timotei 4, 12). În inimile celor care l-au cunoscut prin scrierile lui, el v-a fi pomenit ca şi un teolog dedicat ca să poarte o mărturie la ceea ce noi numim „etosul ortodox" sau „calea ortodoxă". Atât ca şi cărturar cât şi ca şi pastor, regretatul părinte Georges Florovsky a fost o mărturie vie a teologiei patristice. Toată modalitatea lui de abordare teologică a fost în conformitate cu gândirea părinților. Efortul lui constant a fost de a dovedii că tăria veşnică a teologiei ortodoxe constă în moştenirea ei patristică.

Cu aceiaşi intenție, Societatea Teologică Ortodoxă din America de Nord, cinstindu-i memoria, proiectează duhul şi pasiunea vieții şi cuvintelor Părinților. Cu adevărat, faptul că ea transmite duhul şi moştenirea patristică este, din câte cred eu cel mai bun serviciu pe care îl putem oferii omului modern mult prea prins în futilitate şi suficență de sine.

Statutul întrebării [problematizării]

Accentul pe calea patristică, acest interes suprem al Părintelui Geroges Florovsky, mă face să îmi concentrez atenția care a fost de mai multe ori discutată de Părinții greci şi totuşi care este de multe ori uitată în viața noastră bisericească de astăzi, în ciuda faptului că este inclusă în agenda consultațiilor noastre teologice. Trăind după cum o facem noi într-o societate unde se pune mare accent pe programe şi structuri, de mai multe ori înțelegem Biserica ca şi un organism într-un sens îngust al expresiei. Acordăm din ce în ce mai puțină atenție pe faptul că Biserica este acum o totalitate, o nouă generație, o adunare specială de oameni în care sunt oferite nişte imense potențialități tuturor. Lumea în care trăim impune asupra noastră o înțelegere seculară asupra Bisericii. Astfel, faptul că Biserica,

• Conferința Memorială în cinstea părintelui Geroges Florovsky din 1985, sponsorizată de Societatea Teologică Ortodoxă din America, care a fost mai întâi publicată în *Magazinul Teologic Grec* 30, nr. 4 (1985), 399-420.

deşi este în lume nu aparţine acestei lumi ne scapă de mai multe ori din vedere. De fapt, noi nu înţelegem că Biserica este transcendenţa lumii.

Atunci când noi acordăm o mai mare şi deplină atenţie datelor Noului Testament ne aflăm dintr-o dată în prezenţa unei vieţi noi şi strălucitoare. Nu există nimic în această lume care să nu ofere un anumit fel de paralelă reală acestei vieţi unice şi remarcabile. Noul Testament ne prezintă cu posibilitatea de a realiza că comuniunea ecclesială este abolirea, la modul cel mai radical, a oricărei comuniuni umane şi este creaţia unei noi relaţii. Pentru mine, aceste lucruri sunt sumarizate în cuvintele lui Hristos: „Foc am venit să arunc pe pământ, şi cât aş vrea să fie-acum aprins! Şi cu botez am a Mă boteza şi câtă nerăbdare am până ce se va împlini! Pare-vi-se că am venit să dau pace pe pământ? Vă spun că nu, ci dezbinare. Că de acum înainte cinci într-o casă vor fi dezbinaţi: trei contra doi şi doi contra trei. Dezbinaţi vor fi tatăl împotriva fiului şi fiul împotriva tatălui, mama împotriva fiicei şi fiica împotriva mamei, soacra împotriva nurorii sale şi nora împotriva soacrei”.[14]

Mai înainte de a pătrunde în profuzime în acest subiect voi discuta, căci simt că este necesar să spun câteva cuvinte referitoare la această temă şi la modul în care intenţionez să o dezbat. Ţelul meu principal în acest sens este de a aduce în discuţie: „poporul lui Dumnezeu: unitatea şi măreţia lui.” Se ştie foarte bine că în teologia ortodoxă recentă, subiectele legate de popor în general sau de laici în particular apar recurent şi constant. Vorbim destul de des de poporul lui Dumnezeu, de importanţa şi autoritatea lui.[15] Se ridică întrebarea, la ce ne referim când vorbim despre popor şi în ce constă unitatea şi unicitatea lui? Ţelul meu de aici este de a discuta acest subiect şi de a prezenta o schiţă teologică sau dacă doriţi o scurtă schiţă a teologiei poporului lui Dumnezeu.

Mai precis, aş dorii să citesc un pasaj scripturistic concret, care este relevant temei propuse şi să o putem examina în lumina interpretării patristice. Intenţia mea este de a vă atrage atenţia la anumite aspecte ale înţelegerii patristice. Totuşi, trebuie spus că încă de la început nu fac nici un fel de pretenţie de a prezenta cu o analiză detaliată a tuturor punctelor pasajului biblic pe care îl voi folosii. Îl voi lua mai mult ca şi un punct de plecare sau o schiţă a investigaţiilor mele, încercând să îmi concentrez gândirea pe punctele lui principale.

Pasajul de care vorbesc este atras dintr-o rugăciunea ca mare preot a lui Hristos. Atunci când citim această rugăciune din Evanghelia lui Ioan ne găsim faţă în faţă cu noţiuni care sunt puse în aplicare lui Dumnezeu şi simultan poporului lui Dumnezeu. Hristos se roagă pentru ucenicii Lui dar El mai adaugă: „Sfinţeşte-i întru adevărul Tău; cuvântul Tău este adevăr. Aşa cum Tu M-ai trimis pe Mine în lume, tot astfel i-am trimis Eu pe ei în lume; şi de dragul lor Mă sfinţesc Eu pe Mine Însumi, pentru ca şi ei să fie sfinţiţi întru adevăr. Dar nu numai pentru ei Mă rog, ci şi pentru cei ce prin cuvântul lor vor crede în Mine, pentru ca toţi să fie una; aşa cum Tu, Părinte, eşti întru Mine şi Eu întru Tine, tot astfel şi ei să fie una întru Noi, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis. Şi slava pe care Tu Mi-ai dat-o, Eu le-am dat-o lor, pentru ca ei să fie una, aşa cum una suntem Noi. Eu întru ei şi Tu întru Mine, pentru ca ei să fie desăvârşiţi întru una; şi să cunoască lumea că Tu M-ai trimis şi că i-ai iubit pe ei aşa cum M-ai iubit pe Mine.” (Ioan 17, 17-24).

Unicitatea duhovnicească şi unitatea poporului

Evident această rugăciune nu este concentrată cu unitatea viitoare a Bisericilor şi cu menţinerea acelei unităţi în mărire care a fost oferită de Apostoli şi credincioşilor în şi prin Hristos.[16] De fapt, rugăciunea are două teme majore: unitatea ucenicilor şi a tuturor celor care vor crede în Hristos prin predica lor apostolică şi prin participarea lor la mărirea duhovnicească. Evident aceste două poziţii sunt legate şi cred că ele constituie un temei solid pentru o teologie a poporului.

14

[15] A se vedea de asemenea Matei 10, 34-35.

[16] Astfel, noi facem afirmaţii de genul: „predica apostolică este proiectată în tot corpul ecclesial” sau „poporul lui Dumnezeu în întregime este purtătorul tradiţiei şi aşa mai departe.”

Principala caracteristică a acestui punct al rugăciunii lui Hristos este cererea pentru unitate. Cuvântul „unu" este repetat de mai multe ori în câteva rânduri. Apare de şase ori în patru versete şi leagă legătura paradoxală între unitatea duhovnicească şi unitatea acelor persoane umane care eventual au crezut în Hristos. De fapt, Hristos a accentuat realitatea comuniunii cu Dumnezeu ca şi ceva *sine qua non* pentru fiinţa omului şi pentru unicitatea credincioşilor. Comuniunea cu „Unul" este singura legătură care îi uneşte pe oameni într-o unitate particulară.[17]

În alte cuvinte, unicitatea poporului lui Dumnezeu nu este înţeleasă ca şi o realitate autonomă şi inclusă de sine ci ca şi o parte continuă şi dinamică a plinătăţii şi unicităţii duhovniceşti. Ca să ne exprimăm în alt fel, unicitatea duhovnicească schimbă multiplicitatea umană într-un argument armonios. Unicitatea duhovnicească acoperă mai toate aspectele vieţii duhovniceşti şi „deşi avem mai mulţi membrii într-un singur trup" fiind mai mulţi suntem una în Hristos" (Romani 12: 4-8). Nu aş putea găsii altă caracteristică şi ilustraţie a acestui fapt decât cuvintele Sfântului Ignaţiu când de scrisa celor din Filadeflia:

„Vă îndemn să aveţi numai o credinţă, o euharistie şi o predică în Hristos. Căci există numai o singură carne a Domnului nostru Iisus Hristos şi sângele Său care s-a vărsat pentru noi este unul. O bucată este frântă pentru toată lumea şi un singur pahar este împărţit între ei toţi. Nu există decât un singur altar pentru toată Biserica şi un singur episcop, cu prezbiteri şi diaconi. Din moment ce există numai o fiinţă nenăscută, Dumnezeu Tatăl şi un singur Fiu unul născut, Dumnezeu Cuvântul şi omul şi un singur Mângâietor, Duhul adevărului şi de asemenea o predică şi o singură credinţă, un singur botez şi o singură Biserică care este a Sfinţilor Apostoli stabilită pentru toţi cei de pe pământ de sângele lui Hristos şi prin propria lui sudoare şi muncă, se cuvine ca voi să deveniţi „un popor ales, un neam sfânt" şi să realizaţi toate lucrurile în armonie cu Hristos.[18]

Vechiul şi Noul Israel

În simplitatea lui argumentul Sfântului Ignaţiu devine din ce în ce mai clar că unicitatea poporului este posibilă numai prin unicitatea duhovnicească. Adunarea poporului lui Dumnezeu într-o sinagogă este astfel un fel de *koinonia* în chip al comuniunii duhovniceşti. Poporul Noului Israel formează o nouă totalitate nefrântă fiindcă Dumnezeu, liber şi fără să voiască ceva, Îşi transcede propria transcedenţă, creează o nouă relaţie personală cu omul. În Vechiul Israel relaţia dintre Dumnezeu şi popor era un fel de relaţie de genul obiect-subiect. Dumnezeu a fost cel care a acţionat în spatele vălului istoriei umane. El vorbea din exterior; cuvintele lui au fost un fel de pretenţie externă: „auziţi aceasta toate toată lumea, auziţi aceasta toţi locuitorii pământului, cei de sus şi cei de jos, bogaţii şi săracii împreună" (Psalm 42: 1-2). Astfel, unitatea Vechiului Israel a fost mai mult rezultatul ascultării de vocea lui Dumnezeu care a venit ca şi un fel de lege externă, poruncă sau asigurare profetică. În Noul Israel unicitatea poporului este rezultatul unei *simbioze* şi a unei *enoikesis,* a locuirii lui Dumnezeu cu oamenii (Ioan 1, 14). Diferenţa fundamentală între Vechiul şi Noul Israel constă în schimbarea radicală de la relaţia de genul subiect-obiect la o participare sau comuniune. Aceasta însemnă că în Noul Israel, Dumnezeu nu mai acţionează în istoria umană ca şi un factor extern, ci chiar El însuşi intră pe scena istoriei umane ca şi un factor extern şi devine un fel de persoană centrală a acesteia. Acesta ar fi sensul lui „ἐσκήωσεν ἐν ἡμίν." Astfel, prin acţiunea Sa kenotică unică a Logosul duhovnicesc devine El însuşi istorie *enipostaziată.* Prin golirea Sa de Sine şi prin plecarea Sa, El este implicat în istoria umană într-un fel personal şi direct. Ioannis Zizioulas vorbeşte de o „implicare existenţială" a lui Dumnezeu în istoria umană. Această „implicare existenţială"[19] a lui Dumnezeu în destinul uman constituie depăşirea legii adevărului. În acest sens, Pavel a vorbit de răscumpărarea (ἐξαγογά) celor care se aflau sub lege (Galateni 4, 5). De aici Noul Israel se află într-o situaşi absolut nouă, una creată de ieşirea kenotică a lui Dumnezeu din Sine şi de locuirea Sa răscumpărătoare (ἐνοίκησις) în om. Destul de clar, aceasta însemnă că unitatea noului

[17] A se vedea comentariile făcute de Sfântul Grigorie de Nyssa în abordarea sa la 1 Corinteni 15; 28: *„atunci când toate lucrurile i se vor pleca Lui,"* în *Patrologia graeca* (PG) 44:1321 A ff.
[18] Capitolul 4.
[19] A se vedea Ioan Zizioulas, „Autoritatea Bibliei," *Magazinul ecumenic* 21 (1969) 162 ff.

popor a lui Dumnezeu a rezultat din comuniunea personală care a fost creată de Logosul întrupat. Logosul duhovnicesc de devenit legătura unificatoare a poporului „din cele patru vânturi" sau „de la colțurile lumii."

Extazul uman şi cel duhovnicesc

În încercarea lor de a accentua legătura dintre unicitatea duhovnicească şi unicitatea noului popor al lui Dumnezeu, Areopagitul şi Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbesc de acțiunea extatică a lui Dumnezeu. Extazul duhovnicesc este înțeles ca şi o mişcare spre Dumnezeu şi ca şi un fel de sălăşluire în inima realității umane. Astfel întruparea implică un fel de exod spre Dumnezeu afară din sine, în timp ce încă stăm în noi înşine, cu scopul de a elimina marea separație dintre Dumnezeu şi om. Acest extaz sau mişcare a lui Dumnezeu este înțeleasă în termenii unei iubiri duhovniceşti. „Căci atât de mult a iubit Dumnezeu lumea că şi-a dat pe unicul Său fiu născut" (Ioan 3, 16).

Iubirea extatică a lui Dumnezeu nu poate fi comparată cu nimic altceva, fiind o iubire dincolo de experiența umană. Este o iubire unificată şi una care include pe toate, detrimental opusă iubirii umane care are un fel de „calitate parțială, fizică şi divizată." În timp ce iubirea lui Dumnezeu „nu are nici un început" şi este „nesfârşită" gravitând „într-un cerc perpetuu pentru Bine, din Bine, în Bine şi spre Bine," iubirea umană este un „chip vanitos" sau „o eroare" a iubirii reale.[20] Atât autorul textelor Areopagitice cât şi Maxim Mărturisitorul preferă să folosească termenul de έρως cu scopul de a vorbii de iubirea duhovnicească. Termenul de „tânjire" este considerat a fi mai „mai duhovnicesc" şi unul care ilustrează mai bine faptul că Dumnezeu, deşi este imutabil în Sine, S-a mişcat cu scopul de al îl elibera pe om de diviziunile şi singurătățile lui. Astfel Dumnezeu, în tânjirea Lui este transportat afară din Sine şi fiind unit cu natura umană ipostatic, dar fără confuzie, El transformă unitatea duhovnicească în planul uman. „Emigrarea" extatică, la drept vorbind, a Logosului întrupat formează baza ontologică a ceea ce noi numim „un trup." Astfel, în şi prin Hristos omul are posibilitatea de a se lega pe sine de unicitatea duhovnicească a perfecțiunii într-o comuniune unică şi personală a iubirii. Cred că aceasta este ceea ce se voieşte a se spune prin cuvintele lui Hristos, „Eu în ei şi ei în Mine, pentru ca ei să poată fi desăvârşiți în una." Ieşirea lui Dumnezeu din Sine constituie presupunerea şi începutul ieşirii din sine a omului cu scopul de a se întâlnii cu dumnezeiescul Tu şi de a ajunge la o comuniune personală cu El.

Astfel, în şi prin Hristos, cuvântul întrupat, avem un *extaz* reciproc. Dumnezeu este mişcat de un fel de tânjire, de o ieşire din Sine cu scopul de a îl mişca pe om în spre sine. În acelaşi timp, El *acționează* în această tânjire unică şi extatică şi este obiectul acelei tânjiri. El este atât έρως cât şi έραστόν. Ca şi έρως, El iasă din Sine, iar ca şi έραστόν, El este motivul puterii conducător, pentru toți cei care sunt capabili să îi primească iubirea Sa.[21] În acest context teologic „cuvintele" lui Ignațiu „Cel în spre care tânjesc este crucificat" (ó έμός έρως έσταύρωται),[22] ar putea fi înțelese mai bine. În această perspectivă am putea înțelege cuvintele lui Pavel, „nu mai trăiesc eu ci Hristos trăieşte în mine" (Galateni 2, 20).[23]

Mişcarea extatică a lui Dumnezeu spre om şi răspunsul liber al omului în mişcare în spre Dumnezeu, care şi el est extatic, formează tocmai comunitatea noului Israel. Comunitatea noului popor în Hristos este astfel o întâlnire care este realizată într-o mişcare dublă, atât a omului cât şi a lui Dumnezeu. Mişcarea *kenotică* a Logosului este atotîmbrățişătoare, în timp ce unificarea naturii umane este parțială şi divizată datorită păcatului. Ea constituie, astfel locul ei în care fie care ego uman ar putea crea propria lui relație personală şi unică cu Dumnezeu. Dar ar trebui să subliniem din nou că această nouă comuniune presupune numai „emigrarea" lui Dumnezeu, dar şi „emigrarea" omului. Omul trebuie să răspundă ofertei lui Dumnezeu oferindu-şi liber existența lui Celui care din iubire față de El a devenit un fel de „blestem" (Galateni 3, 13), cu scopul de a restabilii comuniunea pierdută a

[20] *Despre numele cereşti* (PG 3: 3709BC).
[21] Ώς μέν έρος ύπάρχον τό θείον καί άγάπη κινείτγαι, ώς δέ έραστόν καί άγαπητόν κινεί πρός έαυτό πάντα τά έρωτος καί άγάπης δέκτικά, Maxim Mărturisitorul, *Dificultățile* (PG 91: 1260C).
[22] *Către romani* 6. A se vedea Pseudo-Dionisie, *Despre numele cereşti* (PG 3, 709B).
[23] Ibid (PG 3, 712A).

omului cu Creatorul său. Cred că este important să remarcăm în acest sens legătură cu aceasta, că într-un anume sens, omul îşi duce cu sine pe fraţii săi credincioşi dimpreună cu el printr-o dedicaţie liberă faţă de Dumnezeu. Această oferire liberă a unuia rezultă şi provoacă pe cealaltă. Este o provocare care îi obligă şi pe alţii să facă la fel. În alte cuvinte, oferirea unuia contribuie la creşterea şi cultivarea întregului rest al trupului euharistic şi la maturizarea lui. În acest sens, oferirea unui devine un act ecclesiologic cu o semnificaţie catolică. Este tocmai această oferire a unuia, cea care duce la oferirea altora, pe care o avem în minte când cântăm la liturghie: „pe noi înşine şi unii pe alţii şi toată viaţa noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm."

Persoana Tatălui şi cauza unităţii duhovniceşti

În discutarea problemei unităţii poporului lui Dumnezeu, există alte observaţii care ar trebui făcute care ar putea arunca mai multă lumină asupra acestui subiect. Primul punct căruia merită să îi oferim o mai mare atenţie, este legătura între unitatea duhovnicească şi unitatea poporului lui Dumnezeu. Problema este accentuată cât se poate de clar, după cum a fost arătat de Hristos: „ca ei să fie una la fel cum Noi suntem una." Unicitatea duhovnicească este model de unicitate pentru popor. De fapt, poporul poate fi unul numai fiindcă Dumnezeul Triun este plinătatea unităţii."[24]

Vă rog să îmi îngăduiţi un fel de analiză doctrinară. În tradiţia părinţilor greci se afirmă mai de toată lumea că sursa, începutul şi recapitularea unităţii intratrinitare este persoana Tatălui. Unicitatea lui Dumnezeu este înţeleasă astfel ca având un fel de dimensiune „personală", la drept vorbind. Unul Dumnezeu nu este inaccesibil naturii duhovniceşti, ci El este Tatăl, cauza existenţei celorlalte două Persoane. Tatăl, principiul ipostaselor se oferă pe Sine celorlalte două persoane dumnezeieşti, generând astfel pe Fiul şi cauzând purcederea Duhului Sfânt, stabilind astfel o unitate unică bazată pe monarhia Lui. Trebuie să înţelegem această „oferire externă" a Tatălui ca şi un fel de comunicare a esenţei Lui dumnezeieşti Fiului şi Duhului Sfânt. Acest *extaz* al Tatălui este o acţiune a libertăţii şi a iubirii. Este un fel de *kenoză personală*, ca să vorbind deschis, un fel de ἀκένώτος κένωσις al Tatălui pentru beneficiul celorlalte persoane dumnezeieşti. Fiul şi Duhul Sfânt răspund liber la această „revărsare" a iubirii Tatălui şi nu uzurpă iubirea Tatălui în spre propriul lor beneficiu, nici nu o „apucă" (Filipeni 2, 6), ci îşi oferă existenţa şi viaţa lor Tatălui în iubire la fel cum acestea o fac Lui. Acest schimb (ἀντίδοσις) în iubire şi libertate este exprimată ca şi un fel de ascultare absolută faţă de voinţa Tatălui.[25]

Cred că a devenit din ce în ce mai clar din cele pe care le-am evidenţiat că într-un anume fel cauza ontologică a dumnezeirii şi a unicităţii duhovniceşti nu este esenţa dumnezeiască, ci ipostasul Tatălui. Unitatea lui Dumnezeu şi viaţa intratrinitară nu sunt o consecinţă a naturii ci a existenţei Tatălui prin care Fiul şi Duhul Sfânt îşi primesc existenţa Lor. „Tot ceea ce au Fiul şi Duhul Sfânt" spune Sfântul Ioan Damschinul, „sunt de la Tatăl, chiar şi fiinţa lor şi dacă nu este Tatăl nu este nici Fiul şi nici Duhul Sfânt. Dacă Tatăl nu posedă un anumit atribut, nici Duhul nu îl posedă: şi prin Tatăl, care este, fiindcă din cauza existenţei Tatălui, există Fiul şi Duhul Sfânt şi prin Tatăl, adică din cauza faptului că Tatăl are calităţile, Fiul şi Duhul îşi au şi ei toate calităţile Lui."[26]

---

[24] În viaţa Treimii celei superesenţiale şi dătătoare de viaţă, unitatea nu apare ca şi un fel de categorie adăugată sau ca şi un fel de categorie compusă, ci mai mult ca şi un fel de realitate radicală absolută care este dincolo de conjuncturi şi de diviziuni. Numărul de „Unu" ca şi o categorie aritmetică ar fi insuficent ca să descriem unitatea duhovnicească. Unitatea ca şi concept matematic presupune completitudine. Dar noi ştim, explică sfântul Ioan Damaschinul, „că numai cele ce sunt compuse din elemente imperfecte sunt necesar compuse." Mai ştim că „compunerea este începutul separaţiei." Totuşi, în viaţa trinitară nu există nimic care să nu fie imperfect sau ceea ce se compune sau ceea ce duce la separaţie. Cele trei ipostase dumnezeieşti sunt absolut perfecte şi consecvent din ele nu se poate ridica nici un fel de compunere. Cele Trei persoane dumnezeieşti sunt unite într-un astfel de fel „nu ca să se amestece, ci ca să se introducă una pe alta prin sine şi ele îşi au fiinţa una în alta fără nici o altă amestecare sau interpătrundere. În timp ce fiecare ipostas dumnezeiesc este perfect în sine şi îşi are propriul lui mod de existenţă, „fiecare din ele este legat strâns de alţii decât sine." *Despre credinţa ortodoxă* 1 (PG 94: 824A-828C).

[25] A se vedea articolul meu, *Paradosis:* înţelegerea ortodoxă a Tradiţiei," *Sobornost incorporated eastern churches rieview* 4 (1983), 31 [retipărit în ediţia de faţă].

[26] *Despre credinţa ortodoxă* 1 (PG 94: 824AB).

Persoana Fiului ca şi cauză a unității ecclesiale

Astfel, viața trinitară este persoana Tatălui care este singura cauză a existenței celor două persoane dumnezeieşti şi care este prin urmare principiul unic al comuniunii duhovniceşti. Persoana Tatălui este baza ontologică a comuniunii duhovniceşti. Astfel, în Biserică este persoana Cuvântului întrupat cea care face fiecare ființă umană o persoană unică, stabilind astfel o comuniune de persoane după chipul celor Trei persoane dumnezeieşti. Logosul întrupat devine temelia ontologică a noului popor. Aceasta însemnă că poate exista o unitate a poporului fiindcă există Hristos. Persoana Logosului întrupat este cea care descoperă persoana umană autentică şi face fiecare persoană umană o persoană unică în comuniune cu restul.

Ce însemnă aceasta? Ce voim să spunem atunci când zicem că Logosul întrupat şi-a descoperit persoana umană autentică şi a creat o comuniune de persoane? În prima instanță, am voi să spunem că Logosul lui Dumnezeu a restabilit în persoana Sa chipul duhovnicesc care a fost obscurizat de păcat, deschizând astfel calea omului pentru eliberare din înstrăinarea sa, din izolare şi individualitate. Mai însemnă că temelia unității noului popor al lui Dumnezeu nu se poate găsii afară de comuniunea lui personală. Unitatea poporului lui Dumnezeu nu este o consecință a unui anumit fel de învățătură externă. Forța unificatoare a poporului lui Dumnezeu nu este un fel de acord teoretic. Similar, dacă unicitatea se bazează pe o nouă comuniune a legilor, cu noi porunci şi regulamente.

Haideți să afirmăm argumentul din nou: unicitatea poporului Noului Testament constă în faptul că acest popor (λάος) există într-o comuniune de persoane. Unitatea lui nu trebuie înțeleasă în termenii unui fel de acord uman, nici în termenii unor crezuri metafizice, ci mai mult ca şi un fel de recapitulare a persoanei unice a Logosului întrupat. În analiză ultimă, aceasta înseamnă că dacă există unitate, ea există fiindcă re-creația persoanei umane este realizată în Hristos. Sfântul Pavel explică destul de bine aceasta în Epistola către Efeseni: „întru El de asemenea şi voi, după ce ați auzit cuvântul adevărului, Evanghelia mântuirii voastre, şi după ce ați crezut în El, ați fost pecetluiți cu Duhul cel Sfânt al făgăduinței — arvuna moştenirii noastre — în vederea răscumpărării celor dobândiții, spre lauda slavei Sale. Iată de ce şi eu, auzind de credința voastră în Domnul Iisus şi de iubirea voastră cea către toți sfinții, nu încetez să mulțumesc pentru voi, pomenindu-vă în rugăciunile mele, pentru ca Dumnezeul Domnului nostru Iisus Hristos, Tatăl slavei, să vă dea vouă duh de înțelepciune şi de descoperire spre cunoaşterea Lui şi să vă lumineze ochii inimii, pentru ca voi să pricepeți care este nădejdea la care El v-a chemat, care este bogăția slavei moştenirii Lui întru cele ale sfinților şi cât de covârşitoare este mărimea puterii Sale întru noi, cei ce credem, potrivit cu puterea lucrătoare a tăriei Lui" (Efeseni 2, 13-19).

Acest pasaj din Pavel se referă mai întâi la popoarele neiudaice care sunt „împreună moştenitori şi de acelaşi trup şi părtăşie" a promisiunii lui Dumnezeu în Hristos prin Evanghelie (Efeseni 3, 6). Este cât se poate de semnificativ pentru o mai bună înțelegere a unității persoanelor din trupul Bisericii. Punctul este că în persoana lui Hristos toate distincțiile şi diviziunile sunt abolite. Ştim că stricăciunea naturii umane se datorează faptului că ea este o rupere şi o frângere a unității originare stabilite de Dumnezeu. Îngăduiți-mi să elaborez pe scurt.

Energia unificatoare a Creatorului

Suntem conştienți că atunci când vorbim de creație voim să spunem că Dumnezeu, liber şi prin iubire, Îşi exercitează capacitatea Sa personală de a produce ființe deplin noi. Creația *ex nihilo* implică faptul că Dumnezeu a creat realități care sunt afară din Sine şi în ciuda faptului că există „o distanță infinită sau mai bine spus un gol ontologic (χάσμα) între natura lui Dumnezeu şi cea a ființelor create, intenția lui Dumnezeu nu a fost de a produce ființe care nu ar putea avea nici un fel de participare la mărirea Lui.

Astfel, golul ontologic între Domnul necreat şi creaturile Lui este redus la nimic de iubirea lui Dumnezeu şi de menținerea imutabilă a ființelor create. Aceasta înseamnă că în ciuda faptului că Dumnezeu creează ființele afară din Sine există încă o puternică legătură între Sine şi lucrurile create. Dumnezeu aboleşte distanța infinită dintre creat şi necreat prin energia Lui unificatoare şi desăvârşitoare care le pătrunde pe toate. Din nou trebuie să citez din

Sfântul Ioan Damaschinul care vorbeşte de „radierea şi activitatea duhovnicească" care deşi în Sine „una, simplă şi indivizibilă... este multiplicată fără diviziune între cei divizaţi, aduce şi converteşte pe cei împărţiţi în propria lor simplitate. Căci mai toate lucrurile cu mult înaintea lor şi după ele îşi au existenţa lor în ele. Ele oferă fiinţă tuturor lucrurilor după naturile lor şi sunt prin sine fiinţa lucrurilor existente, viaţa lucrurilor vii, raţiunea fiinţelor raţionale, gândul lăuntric al gândirii fiinţelor. Dare ele sunt mai presus de minte, raţiune, viaţă şi esenţă."[27]

Vocaţia primordială a fiinţelor create a fost unitatea cu Creatorul lor. Deşi creatul, după natura sa, este afară din esenţa lui Dumnezeu, chemarea şi destinul său ultim a fost de a fi în unire cu El şi să se împărtăşească de bunătatea Lui. Trebuie să accentuăm aici legătura dintre creat şi necreat care trebuie să fie înţeleasă nu numai în termenii dependenţei, ci şi în termenii penetrării lui Dumnezeu a universului, a susţinerii şi a conţineri sale de El. Puterea dumnezeiască creează, susţine şi uneşte toate fiinţele. Sfântul Grigorie de Nyssa este cât se poate de explicit în acest sens. „Puterea dumnezeiască", spune el, „plină de înţelepciune şi de îndemânare se arată în fiinţe şi depăşind toate, adaptează părţile întregului şi realizează întregul prin părţi şi prin putere susţine universul."[28] Dumnezeu Creatorul susţine mai toate fiinţele create împreună în existenţă, comuniune şi în unitate cu Sine. Dumnezeu, „sursa frumuseţii şi a fiecărui bine", adaugă Areopagitul „este cauza tuturor (ποιτικὸν αίτιον) şi mişcătorul tuturor şi ceea ce îi ţine pe toţi la un loc este iubirea frumuseţii Sale... şi între fiinţe nu există nimic care să nu participe la Bine şi la Frumos."[29] Una dintre proprietăţile caracteristice ale puterii necreate este „de a domina şi a se extinde mai peste toate părţile fiinţelor naturale."[30]

Deşi tema conţinerii lui Dumnezeu şi a penetrării Sale în fiinţele create are un trecut filosofic, mai mult stoic şi neoplatonic,[31] înţelegerea patristică a lor merge dincolo de modalitatea de abordare filosofică. Unitatea este înţeleasă de Părinţi în termeni pur biblici şi teologici. Ei nu au vorbit de ea în termenii speculaţiei, ci întotdeauna şi constant într-un context soteriologic. De fapt, este mai mult emigrarea „duhovnicească" şi radierea lui Dumnezeu, iubirea trinitară, cea care cheamă fiinţele create să se împărtăşească de unitatea şi mărirea duhovnicească.

Caracterul distructiv al păcatului

Unicitatea originală şi conjuncţia (συνάφεια) a universului lui Dumnezeu, simfonia (σύμπνοια), ca să spunem mai larg, a fiinţelor una cu alta a fost dizolvată de păcat. Cu scopul de a înţelege unitatea poporului lui Dumnezeu mai bine este necesar să spunem câteva cuvinte despre caracterul distructiv al păcatului. Păcatul a introdus dezacord şi confuzie în universul creat. Chiar şi lumea materială suferă din cauza efectelor lui. În antropologia patristică păcatul este înţeles ca şi o catastrofă cauzată de liberul arbitru al fiinţelor inteligente. Este o sucire care face ca mai tot cosmosul să se rupă de Creatorul lui. Vocaţia primordială a fost pentru unitate, dar păcatul a introdus diviziune.

Am putea spune că păcatul este o decompunere continuă, dezorganizare şi disoluţie a unităţii create de Dumnezeu. Este un fel de separaţie şi frângere a unităţii create de Dumnezeu. Este o separaţie şi o rupere a armoniei lucrurilor. Autorul tratatelor areopagitului vorbeşte de păcat ca şi de un fel de „amestecare lipsită de armonie a unor elemente discordante."[32] Astfel, în condiţia de păcat, omul este separat de Dumnezeu la fel ca şi de semenii lui. Aceasta însemnă că în analiză finală, iubire de sine şi ura sun introduse în locul *erosului* [iubirii] faţă de „alte" persoane. În acest sens, Jean Paul Sartre a vorbit de alţii ca „iad" şi „păcat." „Căderea mea originală a fost

[27] Ibid., 1 (860C).
[28] *Despre suflet şi despre înviere* (PG 46: 28A). Pentru detalii mai depline, a se vedea D. L. Balas, *Μετουσία Θεού: participarea omului la perfecţiunea lui Dumnezeu după Sfântul Grigorie de Nyssa* (Roma, 1966), pp. 115-120.
[29] *Despre numele cereşti* (PG 3: 701C-704B).
[30] Grigorie de Nyssa, *Marele catehism* (editat de J. H. Srawley, pp. 118-119, PG 45-80D).
[31] A se vedea J. Dupont, *Gnoză: cunoaşterea religioasă în epistolele Sfântului Pavel* (Louvain, 1960), pp. 461-468, eso. 463-466. A se vedea Balas, *op. cit.* p. 117.
[32] *Despre numele cereşti*, (PG 3, 809BC).

existența altora [celorlalți].”[33] Condiția păcătoasă implică că omul nu se înțelege pe sine ca şi o persoană în legătură cu Dumnezeu şi alte persoane umane, ci ca şi individ. Sub jugul greu al păcatului şi al spațiului omul individual îşi urmează calea proprie care nu duce nicăieri. Ideea „existenței mele spre altul şi a existenței altuia spre mine” este înțeleasă ca şi o iluzie sau ca şi o condiție pentru exercitarea unei minciuni.[34] Din această perspectivă omul este ființa „care este ceea ce nu este ea şi care este ceea ce nu este.”[35] În condiția păcatului primului om, în loc de „a fi cu” alții, omul s-a găsit pe sine într-un stadiu de izolare deplină „la estul grădinii raiului” (Facere 3, 24). Cuvintele lui Dumnezeu care i s-au adresat lui „în sudoarea frunții îşi vei mânca pâinea” (Facere 3, 19), descriu tragedia umană a opunerii față de Dumnezeu şi a separării față de El. Astfel, prin acceptarea liberă a păcatului, legătura lăuntrică între om şi Dumnezeu a fost distrusă. Astfel că omul, în loc să Îl iubească pe Dumnezeu şi să îi fie slujitorul Său, într-o lume în care a fost proiectat să fie profet, preot şi rege,[36] a devenit un străin şi un înstrăinat. De fapt, păcatul constă în limitarea omului la individualitatea proprie. Este un fel de reducere a persoanei umane întru limitele propriei ei existențe. Astfel, prin păcat omul a devenit un străin față de comuniunea sa cu Dumnezeu, un străin față de frățietatea sa cu „lanțul” uman şi străin chiar şi față de sine. Păcatul, un fel de decompoziție şi de separație, afectează atât dezorganizarea cât şi dizlocarea persoanei umane în sine. Prin urmare, omul păcatului este o personalitate divizată. Unitatea originală şi lăuntrică a persoanei umane este dizolvată şi dizlocată de păcat. Nu am găsit nici o altă expunere mai clară a acestei diviziuni a persoanei umane decât cea expusă de Pavel în Romani 7, 19-24: „căci nu fac binele pe care-l vreau, ci răul pe care nu-l vreau, pe acela îl săvârşesc. Iar dacă fac ceea ce nu vreau eu, nu eu fac aceasta, ci păcatul care locuieşte în mine. Aşadar, în mine, cel ce vreau să fac binele, aflu legea că răul e legat de mine. Că după omul cel lăuntric mă bucur de legea lui Dumnezeu; dar în mădularele mele o altă lege văd că se luptă cu legea minții mele şi rob mă face legii păcatului, care este în mădularele mele. Om nenorocit ce sunt! Cine mă va mântui de trupul morții acesteia?...”

Restaurarea persoanei umane

Decompoziția persoanei umane afectează toată structura ființei sale. După cum ar spune Grigorie de Nyssa, un fel de *„analiză”* reală a omului.[37] Prin păcat unitatea originală a sufletului şi a trupului a devenit nesigură şi instabilă. Pe scurt, păcatul aboleşte pe om ca şi persoană. Este o decompunere a ființei sale: îl face să trăiască această viață împărțită şi dezorganizată numai pentru sine şi prin urmare îl lipseşte de posibilitatea de a trăii în frățietate cu alții şi cu Dumnezeu. Numai prin golirea de Sine a persoanei Logosului lui Dumnezeu, o nouă creație şi restructurare a persoanei umane poate fi realizată. Sfântul Grigorie de Nyssa foloseşte termenul de ἀναστοιχείωσις ca să accentueze schimbarea radicală efectuată în înseşi structura existenței omului. Restaurarea sau mai bine spus recombinarea persoanei umane rezultă din persoana întrupată a Logosului şi consecvent stadiul ei autentic de κοινωνία este restabilit. La fel cum “răul a fost vărsat într-o multitudine de oameni prin generațiile care s-au succedat,” similar „naşterea cea bună din persoanele umane a fost aruncată peste toate persoanele ca şi o entitate.”[38] Sfântul Maxim Mărturisitorul explică faptul că „ceea ce era absolut nemişcat după natură, S-a mişcat şi că Dumnezeu a devenit om cu scopul de a îl mântui pe omul pierdut. Mântuirea este înțeleasă în termenii unificării unei naturi umane divizate. Astfel, Logosul dumnezeiesc, prin golirea Sa de Sine, restabileşte armonia antică a naturii. Prin penetrarea naturii omului, Hristos aduce împreună părțile divizate ale naturii noastre, pentru ca ele să poată forma un fel de unitate perfectă din nou.[39] Cu adevărat Hristos este adunarea tuturor în una (Efeseni 1, 10).

[33] *Ființă şi nimic. Un eseu fenomenologic referitor la Ortodoxie*, traducere de H. E. Barnes (New York, 1956), p. 352.
[34] Ibid. pp. 88.
[35] Ibid. p. 100.
[36] A se vedea Georges Florovsky, *Creație şi răscumpărare,* (Belmont, MA, 1976) p. 85.
[37] «Εἰς γῆς διά τῆς ἁμαρτίας ἀναλυθέντος» în *Când toate lucrurile i se vor pleca Lui* (PG 44: 1312A).
[38] Ibid. (1312B).
[39] «...κινείται τό πά πάντη κατά φύσιν ἀκίνητον καί θεός ἄνθρωπος γίνεται, ἵνα σώση τόν ἀπολόμενον ἄνθρωπον καί τῆς κατά τό πάν καθόλου τῶν ἐπί μέρους προσφερουμένους λόγους οἷς ἡ τῶν διήρημένων γίνεσθαι πέφυκεν ἕνωσις, δείξας τήν μεγάλην βουλήν πληρώση

În acest moment aş voi să subliniez că în unificarea naturii divizate a omului este un act „personal" al lui Dumnezeu. Lăsaţi-mă să elaborez pe scurt acest aspect. Mai devreme în acest articol am încercat să explic că, după înţelegerea patristică, bazele unităţii duhovniceşti a omului este persoana Tatălui şi nu natura dumnezeiască lipsită de accesibilitate. Am mai încercat să explic că, într-un fel analog, unitatea poporului lui Dumnezeu se întemeiază pe persoana Logosului întrupat. Aceasta însemnă că unitatea, atât cea intratrinitară a comuniunii cât şi frăţietatea poporului în Hristos, nu este o „necesitate ontologică," datorată fie naturii lui Dumnezeu referitor la unitatea duhovnicească sau la natura umană referitor la unitatea Bisericii. Poporul este una nu fiindcă ei cu toţii aparţin şi se împărtăşesc de aceiaşi natură ci fiindcă, prin plecarea personală a celei de a doua persoane dumnezeieşti, ele devin persoane, împărtăşindu-se de viaţa personală a lui Iisus Hristos. Este persoana lui Hristos, nu o divinitate impersonală cea care re-stabileşte persoanele umane.

Noţiunea de „persoană" este un concept creştin esenţial, bazat pe realitatea lui Dumnezeu ca fiind personal şi pe faptul că omul a fost creat după chipul dumnezeiesc cu scopul de a nu fi conţinut în propriul lui sine, ci de a se împărtăşii de viaţa dumnezeiască în frăţietate cu alţii. Deşi termenul *prosopon* este foarte cunoscut în antichitatea greacă clasică, numai în gândirea creştină, adică în tradiţia patristică greacă, el şi-a găsit conţinutul lui teologic propriu. Nici în sistemul aristotelian şi nici în filosofia platonică, nici la stoici, nici chiar la renaşterea tradiţiei platonice în neoplatonism şi în platonismul de mijloc, noţiunea de „persoană" nu a dobândit un sens solid şi unul satisfăcător.

Incapacitatea filosofiei greceşti de a da un răspuns pozitiv problemei personalităţii constă în faptul că persoana este înţeleasă ca şi o realitate exclusiv umană şi lumească. După greci, persoana este limitată întru limitele timpului şi a spaţiului. Ea stă întotdeauna sub jugul cel greu al timpului şi al spaţiului dimpreună cu care se duc mai toate generaţiile. Chiar şi dumnezeii grecilor se prezentau ca şi un fel de prizonieri ai acestui jug dublu. Astfel, personalitatea omului care trece prin timp şi spaţiu devine un fenomen tragic. Tragedia greacă antică exprimă vivid drama fiinţei umane care, împinsă de o formă umană invizibilă, urmează calea suferinţei, durerii şi a încercărilor. Folosinţa măştilor din tragedia greacă nu exprimă nimic mai mult decât dorinţa puternică a omului de a depăşii şi a se elibera pe sine de acest destin. Lumea antică se prezintă în faţa noastră cu un fel de personalitate umană depersonalizată fără nădejde, o persoană umană muribundă care, sub asediul timpului şi al spaţiului, suferă constant durerile morţii şi totuşi nu moare niciodată. Aceasta este personalitatea umană aflată sub domnia morţii şi a păcatului. Am putea vorbii de păcat ca şi de puterea care îl lipseşte pe om de personalitatea lui autentică. Sfântul Grigorie de Nyssa spune că prin păcat omul a schimbat chipul lui Dumnezeu, care este personalitatea lui reală, cu o mască (προσωπείον).[40] Evanghelia creştină este cea care descoperă adevărata dimensiune a persoanei umane. În şi prin Evanghelie, tragedia umană este transfigurată într-o nouă realitate. Această transfigurare este înţeleasă în termenii re-creaţiei unei persoane umane ascunse şi interzise. Sfântul Grigorie de Nyssa vorbeşte de chipul restaurat şi repictat al lui Dumnezeu.[41] Astfel, importanţa şi unicitatea evangheliei constă în faptul că impasul uman după cum a fost el prezentat în tragediile greceşti a fost depăşit. Prin toate încercările şi durerile vieţii, acum omul poate auzii vocea consolatoare a lui Dumnezeu arătat în carne: „veniţi la Mine toţi cei osteniţi şi împovăraţi, şi Eu vă voi odihni! Luaţi jugul Meu asupra voastră; şi învăţaţi-vă de la Mine, că sunt blând şi smerit cu inima şi veţi afla odihnă sufletelor voastre! Că jugul Meu este bun şi povara Mea este uşoară" (Matei 11, 28-30).

Unitatea poporului – o unitate a persoanelor

τού θεού καί έπί τής γής έν ώ καί έκτίσθησαν. Άμέλει τοι τής καθόλου τών πάντων πρός έαυτόν, έκ τής ήμών άρξάμενος διαιρέσεως γίνεται τέλειος άνθρωπος έξ ήμών δι ήμάς καθ' ήμάς...» *Ambigua* PG 91: 1308D-1309A).

[40] *Despre crearea omului* (PG 44:193C). Pentru discuţii mai ample ale subiectului „persoanei" a se vedea C. Giannaras, *Τό ότολογικόν περιεχόμενου τής θεολογίκής έννοίας τού προσώπου* (Atena, 1970) şi Ioannis Zizioulas, „Άπό τό προσωπείον είς τό πρόσωπον΄Η συμβολή τής πατερικής θεολογίας είς τήν έννοιαν τού προσώπου», *Χαρισήρια είς τιμή τού Μητροπολίτου Γέροντος Χαλκηδόνος Μελίτωνος* (Tesalonic, 1977).

[41] A se vedea cartea mea, *Consecinţele căderii şi izvorul regenerării: de la antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa* (Atena, 1973) pp. 165-169 [în greacă].

Lucrul pe care încerc să îl arăt este că unitatea poporului lui Dumnezeu este o unitate a persoanelor. Aceasta înseamnă că unitatea trupului ecclesial nu este rezultatul coexistenței anumitor indivizi care acceptă aceleaşi principii morale sau teoretice, ci cu adevărat este o comuniune a celor care se împărtăşesc liber şi în măsura în acer acest lucru le-a fost dat lor, în viața persoanelor dumnezeieşti. De fapt, noțiunea de personalitate, este înțeleasă de părinții greci ca fiind mai întâi de toate o noțiune teologică. În analiza ultimă, aceasta înseamnă că afară de Dumnezeu, ideea de persoană este o iluzie. În alte cuvinte, persoana autentică este o realitate necreată. Fiindcă persoana este o realitate necreată, este absolut liberă de orice necesitate, chiar şi de „necesitatea" (dacă ne putem exprima în acest fel) a propriei sale naturi. Tocmai în acest context teologic am putea înțelege eforturile persistente ale Părinților greci de a menține că principiul unității duhovniceşti este persoana Tatălui şi nu natura dumnezeiască comună. Persoana Tatălui este legătura unității trinitariene, fiindcă El îşi conferă liber propria Lui natură Fiului şi Duhului Sfânt, stabilind astfel un fel de unire şi comuniune duhovnicească liberă şi unică. Din nou, în acest context teologic, acest fapt ar putea fi înțeles mai bine că în golirea Sa de Sine, Logosul etern al lui Dumnezeu a locuit între noi liber cu scopul de a realiza în persoana Sa teandrică restaurarea (ἀποκατάστασις) persoanei umane. Aceasta înseamnă, în alte cuvinte că, unitatea şi comunitatea persoanelor în Biserică este posibilă fiindcă a doua persoană dumnezeiască a devenit una cu noi, asumând un fel de natură umană reală şi concretă. Astfel, Logosul lui Dumnezeu, consubstanțial cu Tatăl prin dumnezeire, devenind consubstanțial cu noi prin umanitate, a recreat persoana umană şi a transferat unitatea dumnezeiască la un nivel uman. Prin urmare, unitatea poporului este, după cum am arătat deja, reflecția şi chipul comuniunii duhovniceşti sau ca să ne exprimăm într-o terminologie mai conciliară, unitatea poporului lui Dumnezeu este teandrică. Cred că putem vedea caracterul teandric al poporului lui Dumnezeu în cuvintele lui Hristos, după cum au fost ele păstrate de Ioan: „Eu întru ei şi Tu întru Mine, pentru ca ei să fie desăvârşiți întru una; şi să cunoască lumea că Tu M-ai trimis şi că i-ai iubit pe ei aşa cum M-ai iubit pe Mine." (Ioan 17, 23).

În lumina celor care s-au arătat mai sus, cred că devine din ce în ce mai clar că adevărata statură a persoanei umane este arătată în şi prin Hristos. Cred că este clar că unitatea poporului lui Dumnezeu, această comuniune specială de persoane este posibilă numai. Numai în Hristos ni se oferă posibilitatea să vedem ceea ce este Dumnezeu, atât în caracterul lui personal, la fel de bine ca şi în relația lui cu noi. Ἐν Χριστώ este prin urmare presupunerea necesară a unității persoanelor umane într-un singur trup al Bisericii. Ἐν Χριστώ înseamnă că comuniunea poporului lui Dumnezeu nu este pur şi simplu un fel de frățietate umanitară şi nici măcar un fel de companie de credincioşi, ci este cu adevărat un trup al Dumnezeului întrupat; trupul care este menținut în integritatea sa de prezența continuă a lui Hristos şi a Duhului Sfânt pe tot parcursul istoriei umane.

Unitatea în Duhul Sfânt – credința şi tainele

Faptul că Hristos este prezent în mijlocul turmei Sale în orice „acum" istoric, implică evident că unitatea poporului se bazează nu pe un acord abstract, ci pe o relație directă şi personală. Această relație este stabilită prin Duhul Sfânt, prin credință şi prin taine. „Printr-un duh suntem cu toții botezați într-un singur trup" (1 Corinteni 12, 13). „De vreme ce este o singură Pâine, noi, cei mulți, un singur trup suntem, fiindcă toți dintr-o singură Pâine ne împărtăşim (1 Corinteni 10, 17). „Un singur Trup şi un singur Duh, aşa cum ați şi fost chemați la o singură nădejde a chemării voastre; un singur Domn, o singură credință, un singur Botez, un singur Dumnezeu şi Tată al tuturor, Care este peste toți şi prin toți şi întru toți." (Efeseni 4, 4-5). Astfel, prin credință şi în taine, Hristos îşi asumă în Duhul Sfânt, existența noastră personală şi ne permite să fim în comuniune cu El, adică, să participăm existențial la viața Lui. În acest sens, unitatea trupului Bisericii nu este o unitate unică şi nici nu este oferită condițional, ci implică afirmarea de sine personală a omului sau a lui Dumnezeu. Implicarea personală a lui Hristos în destinul uman ne cere existența noastră personală pentru a fi incorporată în trupul Său.

Reconstruirea existenței umane şi unitatea „omului nou" sunt realizate la un nivel personal. Prin actul acceptării vieții lui Hristos şi în special ca şi factor central al vieții unice, adică a morții şi a învierii. Prin urmare, cu

scopul de a ne transmite în *ego-ul* nostru unificarea realizată în ἅπαξ, un eveniment unic valabil, al morții şi învierii lui Hristos. „Oare nu ştiți că toți câți în Hristos ne-am botezat, întru moartea Lui ne-am botezat? Aşadar, prin botez ne-am îngropat cu El în moarte, pentru ca, aşa cum Hristos a înviat din morți prin slava Tatălui, tot astfel şi noi să umblăm întru înnoirea vieții.” (Romani 6, 3-4). Prin botez, prin urmare, viața şi învierea, care au fost dobândite prin moartea voluntară a lui Hristos sunt realizate în moarte şi în înviere, iar prin ele toți credincioşii sunt îmbrăcați cu ele. Moartea credinciosului în botez este un simbol şi o imitare a unei morți reale. Deşi moartea nu este reală ci numai un chip, consecințele ei sunt cele ale unei transcendențe reale a morții. În aceasta constă taina restaurării persoanei umane şi a măririi Bisericii. Prin imitație şi prin acte simbolice omul primeşte darul învierii.

Ar fi cât se poate de interesant în acest sens să ne reamintim de punctul făcut de Sfântul Simeon Noul Teolog. Deşi Sfântul Simeon urmează învățătura tradițională a părinților referitoare la botezul sacramental şi în recunoaşte ca şi un act de terapie, regenerare şi reînnoire a persoanei umane, el vorbeşte de un al doilea botez pe care îl numeşte „botezul Duhului Sfânt.” Acest al doilea botez afirmă unicitatea şi semnificația primului. Este ca să vorbim cât se poate de deschis o mărturie sau o prezență continuă a faptului acestui al doilea botez care nu este nimic altceva decât pocăința care îi oferă creştinului individual o înțelegere mai profundă a conştiinței sale creştine şi o mai mare conştiință a lui Hristos Domnul şi Mântuitorul.[42] Botezul în Duhul Sfânt presupune un fel de *kenoză* personală a credinciosului în pocăință şi în mediumul său pentru împlinirea țelului său final, adică îndumnezeirea.

„Arată un fel de pocăință vrednică”, argumenta Sfântul Simeon, „prin tot felul de fapte şi de cuvinte, pentru ca să puteți atrage întru voi harul Duhului Sfânt. Căci acest Duh, atunci când se pogoară peste voi, vă inundă cu lumină, care vă cuprinde în întregime deplin într-un fel pe care nu îl putem exprima. El vă regenerează, vă schimbă din stricăcioşi în nestricăcioşi, din muritori în nemuritori, din fi ai oamenilor în fi ai lui Dumnezeu şi dumnezei prin adopție şi har.[43]

Ar fi destul de interesant aici să studiem modul în care Sfântul Simeon leagă botezul de Duh cu unitatea poporului lui Dumnezeu. Expunerea sa este astfel o sinteză a materialului Noului Testament şi unitatea ei este de fapt o sinteză de care vorbim noi ca şi un fel de locuire trinitară. Cu scopul de a îşi clarifica poziția lui, Sfântul Simeon foloseşte chipul casei, al uşii şi al cheii pentru uşă. Cheia pentru uşă, explică el, este Duhul Sfânt ”fiindcă prin El şi în El ne luminăm mai întâi mintea. Suntem curățiți şi iluminați cu lumina cunoştinței. Suntem botezați de sus şi născuți din nou [cf. Ioan 3, 3-5] şi devenim copii lui Dumnezeu.”[44] Uşa casei este Fiul, căci „El spune, Eu sunt uşa: dacă intră cineva prin Mine v-a mântuit şi v-a intra şi v-a ieşii şi păşune v-a afla” (Ioan 10, 9).[45] În cele din urmă, casa este cea a Tatălui. Hristos a vorbit de aceasta când a spus, „în casa Tatălui meu sunt mai multe locuințe” (Ioan 14, 2).[46]

Sfântul Simeon a voit să arate aici explicit că participarea la mărirea duhovnicească este realizată în şi prin Duhul Sfânt. El foloseşte aici chipul cu scopul de a conduce omul la o înțelegere mai profundă a semnificației botezului în Duh. După el, lucrul crucial pe care îl avem de făcut este să înțelegem că numai în şi prin Duhul Sfânt în putem cunoaşte pe Dumnezeu, îi putem devenii copii Lui şi putem participa la această lumină inefabilă. Această locuire a Duhului Sfânt în om este cea care constituie adopția duhovnicească şi transfigurarea lăuntrică. În acest context am putea înțelege cuvintele lui Pavel: „şi pentru că sunteți fii, Dumnezeu L-a trimis în inimile noastre pe Duhul Fiului Său care strigă: Avva, Părinte!” (Galateni 4, 6).

Având în minte cele cec s-au spus, ajungem la concluzia că Duhul Sfânt a fost trimis lumii în numele Fiului, ca să poarte mărturie (Ioan 15, 23) şi pentru a conduce persoanele umane la El şi prin El la Tatăl Luminilor. Sfântul Simeon argumentează:

„în termeni teologică folosim termenul de *casa* Fiului, după cum o folosim față de Tatăl, căci El spune, „pentru ca toți să fie una; aşa cum Tu, Părinte, eşti întru Mine şi Eu întru Tine, tot astfel şi ei să fie una întru Noi, ca

[42] Discursurile, 32, 77-84 (Sursele creştine 113-244; editate De B. Krivocheine).
[43] Ibidem., 153-157 (SC 13-260); deCantazaro, p. 343. A se vedea paginile 97-99 (SC 113-256); deCantazaro, p. 341.
[44] Ibid., 95-96 (SC 113-256); deCantazaro, p. 341-342.
[45] Ibid. 100-101 (SC 113-256), deCantazaro, pp. 341-342.
[46] Ibid., 160-176 (SC 113: 260-262); deCantazano, p. 343 [traducerea lui deCantazano este revizuită fiindcă este greşită].

lumea să creadă că Tu M-ai trimis" (cf. Ioan 17; 21, 23), dimpreună cu Duhul Sfânt. El mai spune, „voi trăi cu ei şi voi umbla între ei" (2 Corinteni 6, 16)... „De Mă iubeşte cineva, el va păzi cuvântul Meu, şi Tatăl Meu îl va iubi şi Noi vom veni la el şi Ne vom face locaş la el" (Ioan 14, 23) prin Duhul Sfânt."[47]

Totuşi, este adevărat că numai în teologia trinitară a Sfântul Simeon Noul Teolog ci şi în toată tradiția patristică, există o puternică convingere în efectele Duhului Sfânt asupra unei integrități a persoanei umane divizate şi asupra restaurării unei umanități lipsite de unitate. Paracletul intră în lume pentru a fi principiul unificator al noii împărății, forța care conduce pe toți credincioşii la o credință şi la un Domn.

Totuşi, este adevărat că nu numai în teologia trinitară a Sfântului Simeon Noul Teolog ci şi în toată tradiția patristică, există o convingere puternică că Duhul Sfânt afectează integritatea unei persoane umane divizate şi restaurarea unei persoane lipsite de unitate. Paracletul intră în lume ca să fie principiul unificator al noi împărății, o forță care conduce pe toți credincioşii al o singură credință şi al un singur Domn. De fapt, Duhul Sfânt este un fel de împărăție enipostaziată şi o şi el face poporul un fel de „preoție împărătească" şi o „națiune sfântă" (1 Petru 2, 9). Ca să îl citäm pe Maxim:

„astfel oamenii şi copii împărțiți în profunzime în rasă, națiune şi limbaj, fel de viață, muncă, cunoaştere, cinste şi fericire... Biserica îi recreează pe toți în Duhul. Ea comunică egal tuturor un aspect duhovnicesc. Toții primesc de la ea o natură unică care nu poate fi ruptă în bucăți, o natură care nu mai permite să mai luăm în considerare multele şi profundele diferențe care sunt cu adevărat destinul lor. În acest fel toți sunt ridicați şi uniți într-un fel cu adevărat catolic. În ea, nimeni nu este cu nimic mai separat de comunitate, cu toții sunt într-un anume fel întemeiați, prin puterea simplă şi indivizibilă a credinței."[48]

Viața Duhului Sfânt presupune credință („cel care v-a crede şi se va boteza v-a fi mântuit" Marcu 16:16), coexistând cu credința („De aceea vă fac cunoscut că nimeni grăind în Duhul lui Dumnezeu nu zice: Anatema fie Iisus!, şi nimeni nu poate să zică: Domn este Iisus!, decât întru Duhul Sfânt" [1 Corinteni 12, 3]).[49] Aceasta însemnă că o credință a poporului nu este doar o acceptare a anumitor axiome metafizice sau a unui set de legi oferite oamenilor pentru îmbunătățirea lor morală de un Dumnezeu care acționează cu autoritate în spatele scenei activității umane. Credința implică un fel de acord existențial al Duhului Sfânt. Este un „fruct al Duhului," un fel de *harismă* (Galateni 5, 22), căreia omul îi răspunde într-un fel profund personal. „Fraților, credința noastră," pretind patriarhii ortodocşi ai răsăritului în celebra lor Enciclică din 1848, „nu este de la om şi nici de om".[50] Tocmai pentru acest motiv poporul lui Dumnezeu, ca şi întreg, au un fel de simț duhovnicesc care îl face un „apărător al credinței."[51]

Este foarte important să accentuăm în legătură cu aceasta că această credință „prin Duhul Sfânt" nu este înțeleasă exclusiv ca şi un fel de posesiune la un nivel individual; mi mult, ea îşi găseşte semnificația în contextul comunității ecclesiale. În alte cuvinte, credința personală este în armonie absolută cu fiecare individ uman într-un trup al Bisericii ortodoxe care devine cu adevărat ortodox atunci când este identificat cu conştiința catolică a Bisericii şi este exprimat ca şi *consensus fidelium.*

Viața în Duhul Sfânt, adică a persoanelor care sunt legate împreună printr-un botez, o credință şi o identitate a experienței este împlinită în adunarea euharistică. Adunarea euharistică este un fel de manifestare concretă a comuniunii cu Dumnezeu în Hristos şi în Duhul Sfânt. Ea este realizarea, prin invocarea Duhului Sfânt de Biserică a unui singur trup. Când suntem hrăniți cu cea mai sacră pâine şi când bem cea mai duhovnicească cupă, ne

---

[47]Βασιλεία ζωσα καί ούσιωδης καί *ένυπ* όστατος τό Πνευμα τό Αγιον, Grigorie de Nyssa*, Împotriva macedoniwenilor,* ed. F. Müller, *Grigorie de Nyssa opera III: 1, Opera dogmatică minoră* (Leiden, 1958), p. 102, 27-30, PG 45-1321A.

[48] *Mistagogia* 1 (PG 91:665-668). Citat de V. Lossky, *Teologia mistică a Biserici de Răsărit* (Pymouth, 1957), pp. 164-165.

[49] «... ή όμολογία τής τοΰ Υίοΰ κυριότητος έν Πνεΰματατι Άγίω τοίς καταλαμβάνουσι γίνεται πάντοθεν τοίς διά πίστεως προσεγγίζουσι προταλαμβάνοθσι γίνεται πάντοθεν τοίς διά πίστεως προσεγγίζουσι προαπαντώτος τοΰ Πνεΰματος... άλλά χρή τήν είς τόν Κΰριον προΰποκείσθαι πίστιν δι ής ή ζωτικήχάρις τοίς πιστεΰσασι παραγίνεται... άλλ' έπειδή καί ή διά τοΰτο προηγείσθαι τήν είς τό όνομα τοΰ Πατρός πίστιν ό λόγος διδάσκει τοΰ ζωογοΰντως τά πάντα,» Grigorie de Nyssa, *Împotriva macedonienilor, op. cit.,* p. 103, 8-106; PG 45-1321B-1325A.

[50] J. N. Karmiris, *Τά δογματικά καί συμβολικά μνημεία τής Όρθοδόξου Καθολικής Έκκλησίας* [Monumentele simbolice şi dogmatice a Bisericii Ortodoxe Universale], vol. 2 (Graz, 1968), p. 1002.

[51] *Ibidem.* P. 1000.

împărtăşim de aceiaşi carne şi de acelaşi trup care a fost asumat de Domnul şi astfel suntem uniți cu El care S-a întrupat pentru noi, a murit şi a înviat din nou.[52]

Euharistia însemnă transcendența fiecărei diviziuni; ea constituie restaurarea simfoniei antice între Dumnezeu şi om. În ea, fiecare participat există ca şi persoană în comuniune cu Dumnezeu şi cu alte persoane umane. Împărtăşindu-ne de o pâine şi un vin devenim simultan comunicanți ai întregului Hristos, care este „frânt dar nu este dezunit" şi comunicanți ai întregii Biserici. Ca să ne exprimăm mai bine, în euharistie fiecare persoană umană devine un fel de *totus Christus* şi toată Biserica. Astfel, pâinea euharistiei este realizarea istorică a cuvintelor lui Hristos: „Eu întru ei şi Tu întru Mine, pentru ca ei să fie desăvârşiți întru una; şi să cunoască lumea că Tu M-ai trimis şi că i-ai iubit pe ei aşa cum M-ai iubit pe Mine" (Ioan 17, 23). Pâinea fiind mâncată de om în condiția sa căzută, „în sudoarea frunții" (Facere 3, 19), arată şi de fapt menține izolarea şi individualitatea ei. În contrast cu această pâine euharistică, prin puterea Duhului Sfânt, se menține unitatea persoanelor în Hristos.

Mărirea pe care Tu Mi-ai dat-o Mie, Eu le-am dat-o lor

Atunci când accentuăm faptul că Duhul Sfânt creează unitate în Hristos şi atunci când încercăm să accentuăm această unitate în termenii unei relații, ajungem din nou la punctul crucial al intrării şi al locuirii Duhului Sfânt în realitatea umană. Pătrunderea Duhului Sfânt în trupul ecclesiastic constituie mărirea şi înrudirea poporului, din moment ce Duhul Sfânt este un fel de înrudire şi mărire. În rugăciunea Sa de unitate, Hristos a accentuat relația Sa cu Duhul şi faptul că această relație cu Tatăl poate fi reprodusă prin Duhul, într-un fel analog, în viețile celor care îi urmează Lui. „Şi slava pe care Tu Mi-ai dat-o, Eu le-am dat-o lor, pentru ca ei să fie una, aşa cum una suntem Noi" (Ioan 17. 22). "Propria mărire a lui Hristos", după cum s-a exprimat Sfântul Grigorie de Nyssa, „este intenționată a fi Duhul Sfânt pe care L-a dat ucenicilor Săi suflând peste ei, căci ceea ce este împrăştiat nu poate fi decât unit cu unitatea Duhul Sfânt. „Dar voi nu sunteți în trup, ci în Duh, dacă într-adevăr Duhul lui Dumnezeu locuieşte în voi. Dar dacă cineva nu are Duhul lui Hristos, acela nu este al Lui." (Romani 8, 9). Duhul este mărire, la fel cu Hristos a evindețiat când S-a adresat Tatălui: "Şi acum, preamăreşte-Mă Tu, Părinte, la Tine Însuți, cu slava pe care am avut-o la Tine mai înainte de a fi lumea." (Ioan 17, 5). Când Sfântul Grigorie de Nyssa comentează referitor ala cest pasaj din Ioan, făcând următoarea clarificare: „Logosul este Dumnezeul care are mărirea Tatălui. Dar fiindcă în aceste zile din urmă, El a devenit carne, a fost necesar ca într-un anume fel carnea să devină ceea ce Logosul a fost din totdeauna (adică, să devină dumnezeiesc) prin faptul că s-a unit cu El. Tocmai acest lucru a fost realizat când cartea a primit ceea ce Logosul a fost mai înainte de întemeierea universului. Acesta nu este nimeni altul decât Duhul Sfânt, acelaşi Duh Sfânt care a existat în timpul veacurilor cu Tatăl şi cu Fiul."[53]

Dacă citim afirmația lui Hristos, „mărirea pe care Tu mi-ai dat-o Eu le-am dat-o lor" (Ioan 17, 22) în acest context hermeneutic, putem înțelege cu uşurință unde stă criteriul ultim al unicități poporului. Taina existenței şi viețuirii creştine se leagă şi se bazează pe prezența personală şi dinamică în trupul ecclesial al „Regelui celui ceresc, Domnul şi Dătătorul vieții." „Acum Domnul este acel Duh: şi unde este Duhul Domnului, acolo este şi libertatea. Iar noi toți, cei ce cu fața descoperită privim ca într-o oglindă slava Domnului, întru aceeaşi icoană ne schimbăm din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului." (2 Corinteni, 3, 17-18).[54]

---

[52] Cf. Capitolul 4 despre Sfânta Euharistie în *Viața în Hristos.*

[53] *Atunci când toate lucrurile se vor pleca Lui* (PG 44: 1320D). A se vedea *Împotriva macedonienilor,* pp. 108, 30-109, 15 PG 45, 1329AB; *Despre rugăciune* (PG 44:1157CD); *Cântarea cântărilor,* ediție de H. Langerbeck, *Gregortii Nyssa in opera VI: IN canticum cantocorum* (Leiden, 1960), pp. 446, 14-447, 17; PG 44:116D-117B.

[54] Comentând al acest pasaj, Sfântul Ioan Hrisostom face următoarele observații: „...şi noi nu numai că vedem mărirea Domnului, ci de la ea parcă primim un fel de splendoare. La fel ca şi cum un fel de argint curat s-ar fi întors spre razele soarelui şi ar lumina şi el prin reflecție, nu numai din proprietățile lui naturale ci mai mult din lustrul solar, ar primii o rază din mărirea Duhului şi o v-a trimite înapoi. Prin urmare el a mai spus, „iată ca şi într-o sticlă mărirea Domnului, prin care suntem schimbați în acelaşi chip al măririi, adică celei a Duhului, „a măririi", a noastră proprie, ceea ce este generat în noi şi într-un astfel de fel că am putea aştepta de la Domnul pe Duhul." *Omilia la 2 Corinteni* (PG 61: 448B).

BISERICA
„Plină de Sfânta Treime”•

Înainte de a îmi începe lucrarea, aş voi să spun ce mare cinste şi ce privilegiu excepțional este pentru mine să i-au parte la această Conferinței cu subiectul tainei unice şi remarcabile a Bisericii.

Unele clarificări introductive

Ecclesiologia a fost întotdeauna la inima teologiei ortodoxe, fiindcă Biserica a fost înțeleasă în creştinismul răsăritean ca şi o casă a lui Dumnezeu (1 Timotei 3, 15), trupul lui Hristos, „plinătatea lui care le-a împlut pe toate.” (Efeseni 1, 23) şi ca şi un „loc de sălăşluire a lui Dumnezeu în Duhul” (Efeseni 2, 22). Astfel, mai întâi în noul Testament şi mai apoi în învățăturile părinților, doctrina referitoare la Biserică este puternic inseparabilă şi legată de

• Lucrare susținută la Conferința internațională de la Comisia Teologică a Patriarhatului Moscovei ținută în Moscova din 17 noiembrie 2003.

teologie, hristologie şi pnevmatologie. Această legătură face Biserica o mare taină (Efeseni 5, 32), „Biserica Dumnezeului celui viu" (1 Timotei 3, 16), „fără nici o îndoială marea taină a dumnezeirii" (cf. 1 Timotei 3, 16).

Într-o Biserică post-bizantină din Cipru există o frescă remarcabilă, chiar deasupra altarului, scena comuniunii euharistice. Pe de o parte, putem vedea pe Hristos care oferă pâinea ucenicilor Lui, în timp ce la dreapta El oferă vinul. Se poate vedea pe ambele părți scrise cuvintele Domnului: „luați mâncați; acesta este trupul Meu" şi aşa mai departe (după cum este spus în liturghie); „beți dintr-u acesta toți, căci aceasta este sângele Meu al noului Legământ" şi aşa mai departe (după cum se găseşte în Liturghie cf. Matei 26:26-27). Mai sus de această reprezentare vizuală a Euharistiei este scris: „această casă Tatăl a zidit, această casă Fiul a întărit, această casă Duhul Sfânt a înnoit." În tradiția ortodoxă există o convingere puternică că la un anumit nivel comuniunea ecclesială este un dar al unui singur Dumnezeu în Treime.

Atunci când alexandrinul Origen a caracterizat încă din secolul al treilea Biserica ca fiind „plină cu Sfânta Treime," el a voit să arate că persoana care este în Biserică locuieşte într-un univers şi aparține universului. „Păcătosul locuieşte în deşert. Persoana din Biserică este plină cu Sfânta Treime, locuieşte în univers, care este Biserica." Identificarea Bisericii cu universul şi conştiința Bisericii că ea este plinirea Treimii celei dătătoare de viață este o bază pentru noi de a formula două remarci de introducere, care ne vor ajuta să determinăm schema lucrării noastre.

Mai întâi, trebuie să accentuăm că Biserica este comuniune şi viață. Încă de la început trebuie să facem clar orice discuție referitoare la comuniunea ecclesială care trebuie să se bazeze pe faptul că Biserica este un fel de taină ataşată de taina lui Hristos. Biserica este intim legată de persoana care S-a unit cu umanitatea şi dumnezeirea Lui, după cum s-a exprimat destul de bine în definiția de la Calcedon, „fără amestecare, fără schimbare, fără diviziune şi fără separație."[55] Consecvent, cunoaşterea Bisericii nu este un concept care ar putea dobândii o formă specială de educație academică. Cunoaşterea despre Biserică este o altă formă de cunoaştere, care este împlinită prin experiența comuniunii cu Dumnezeu. Cu cât mai mult persoanele umane sunt afundate în viața comunității Bisericii, cu atât mai mult este iluminat *nous*-ul lor şi ei pot să ajungă la o conştiință ecclesială. Nu din întâmplare sau fără importanță este faptul că Biserica este conținută într-unul din capitolele credinței din crezul de la Nicea şi Constantinopol. Din moment ce autoritatea Bisericii îi aparține unui Dumnezeu în Treime, după ce a urmat mărturisirea credinței într-un Dumnezeu, Dumnezeu Tatăl, Dumnezeu Fiul şi Dumnezeu Duhul Sfânt, „credința într-una sfântă apostolică şi catolică Biserică" face să urmeze ca şi o consecință naturală. Astfel, cunoaşterea tainei Bisericii este descoperită numai prin credință, celor care au învățat să trăiască în Biserică, să vadă cu ochii Bisericii, să audă cu urechile Bisericii şi să simtă cu «sentimentele» Bisericii (αίσθήματα).

Consecvent Biserica nu este cunoscută prin metode obişnuite să cuprindă un obiect al cunoaşterii, ci din interior, cu o experiență personală şi cu un fel de creştere în viața harului. Cu cât mai mult o persoană se afundă în viața Bisericii, cu atât mai mult el devine conştient existențial şi nu numai conceptual de „bogăția măririi" lui Hristos. Cu cât mai mult ea este „întărită cu tăria în duhul prin omul lăuntric", pentru ca el să fie capabil să îi înțeleagă pe toți sfinții „cu lățimea, lungimea, adâncimea şi înălțimea" şi „iubirea lui Hristos care trece de toate cunoştințele", cu atât mai mult ea este plină de „toată plinătatea lui Dumnezeu" (Efeseni 3, 14-19).

A doua remarcă existențială este că Biserica nu este un fel de corporație religioasă închisă, un fel de comunitate religioasă izolată, ci mai mult un fel de îmbrățişare deschisă, cin moment ce Dumnezeu este „cel care îi îmbrățişează pe toți oamenii." (1 Timotei 4, 10) şi „ea v-a face ca toți oamenii să fie mântuiți şi să ajungă la cunoaşterea adevărului" (1 Timotei 2, 4). Adesea, în cercurile creştine pare că există un anumit simț al cauțiunii şi al introvertirii. Probabila ceasta se datorează din cauza unor transformări sociale rapide, probabil că astăzi din cauza unui fel de înclinare în spre apărarea de sine în fața unor provocări multiple aduse de secularizare şi globalizare pe baze materiale. Este un sentiment nejustificat al unei complaceri de sine şi o contracție şi o micire a Bisericii. Astfel, este ridicat un zid insurmontabil, care izolează Biserica şi o înstrăinează de un fel de dimensiune universală.

[55] Definiția a patra a Sinodului Ecumenic patru, (Calcedon, 451)

Sârguințele persistente ale Părinților de a dovedii că crucea lui Hristos este ridicată pentru toate epocile şi în orice loc de pe pământ este cât se poate de ilustrativă. Crucea este un simbol vizibil al Bisericii şi un punct actual al mântuirii întregii lumi în Hristos. Este un fel de pomenirea în mai toate direcțiile, că biruința asupra crucii şi a morții, „înviind cu Sine toată rasa lui Adam din mormânt."[56] Cu sacrificiul Său de pe cruce Hristos a devenit „împăciuitorul păcatelor noastre: şi nu numai pentru ale noastre, ci pentru păcatele întregii lumi" (1 Ioan 2, 2). Sfântul Ioan Hrisostom ar spune că odată cu apariția crucii şi a învierii lui Hristos „universul este curățit."[57]

Pururea pomenitul Profesor John Karamiris, de la Universitatea din Atena, remarcă că în vremurile noastre, o vreme a diviziunilor între creştini şi necreştini, ortodocşi, eterodocşi şi eretici, este ridicată crucea lui Hristos. „Strălucirea şi harul mânuitor al crucii nu este destinat tuturor creştinilor ortodocşi, dar dincolo de el răsare la toți ne-creştinii, la idolatrii, popoare păgâne şi chiar şi mai mult la creştinii eterodocşi şi al eretici, dintre care toți sunt copii aceluiaşi Tată ceresc, pentru care „Hristos a murit pentru toți" (2 Corinteni 5:14-15)... Astfel, corabia mântuirii, Biserica este extinsă şi ea îmbrățişează mai toată lumea. Ea este extinsă tainic pe de o parte de aici la neortodocşi şi la adepții diferitelor religii, dintre care cei care sunt distinşi pentru credința lor în Dumnezeu, mutați de iubire sunt „aduşi mai aproape" de Biserică „prin sângele lui Hristos" (Efeseni 2, 13).[58]

Această atitudine este ilustrată de un eveniment, relatat de Arhimandritul Sofronie, implicând-l pe Sfântul Siluan Athonitul:

„îmi aduc aminte de o anumită conversație pe care el a avut-o cu un anumit arhimandrit care sa fost angajat într-o lucrarea misionară [între eterodocşi]. Acest Arhimandrit avea o părere foarte bună despre Stareț şi de mai multe ori îl vizita când mergea pe la muntele Athos. Starețul l-a întrebat ce fel de predici predica oamenilor. Arhimandritul care era încă tânăr şi lipsit de experiență, a gesticulat cu mâinile şi şi-a mişcat tot trupul şi a răspuns plin de uimire, le spun că credința voastră este greşită, pervertită. Aceasta nu este nimic, dar dacă voi nu vă ve-ți pocăi nu v-a exista nici un fel de mântuire pentru voi. Starețul l-a auzit şi apoi l-a întrebat, spune-mi părinte Arhimandrit, cred ei în Domnul nostru Iisus Hristos, că este Dumnezeu adevărat? Da ei cred în acest lucru. O cinstesc ei pe Maica Domnului? Da, dar nu sunt învățați cum se cuvine despre ea. Dar ce putem spune despre sfinți? Da, ei îi cinstesc, dar din moment ce ei au căzut de la Biserică, ce sfinți mai pot avea ei? Slujesc ei Slujbele duhovniceşti în bisericile lor? Citesc ei evangheliile? Da dar, ei au Biserici şi slujbe, dacă este să le compari slujbele lor cu ale noastre remarci cât de reci şi de lipsite de viață sunt!

Părinte Arhimandrit, oamenii simt în sufletele lor când fac ce se cuvine, crezând în Iisus Hristos, cinstind-o pe Maica Domnului şi pe sfinți, pe care îi invocă în rugăciuni, aşa că dacă le condamni credința ei nu te vor asculta... Dar dacă le confirmi că fac bine că cred în Dumnezeu şi că o cinstesc pe Maica Domnului şi pe sfinți; că lor li se cuvine să meargă la Biserică şi să se roage acasă, să citească cuvintele duhovniceşti şi aşa mai departe şi ei au arătat cum se cuvine greşelile lor şi au arătat că ele se cuvine ca ei să fie îmbunătățiți, atunci te vor asculta şi Domnul se v-a bucura de ei. În acest fel, prin mila lui Dumnezeu ne vom mântui... Dumnezeu este iubire şi prin urmare predica cuvântului Său trebuie să înceapă din iubire. Atunci atât ascultătorul cât şi predicatorul vor avea de câştigat. Dacă nu faci nimic decât să condamni, sufletele celor din popor nu vor asculta de tine şi nu v-a ieşii nici un fel de bine din aceasta."[59]

„Ecclesiastificarea" întregii rase umane se bazează pe faptul că odată cu Întruparea Sa, fiul lui Dumnezeu asumându-şi o anumită natură umană individuală şi-a asumat mai toată facerea rasei umane şi a devenit de aceiaşi esență cu umanitatea tuturor ființelor. Pe baza tainei universale a întrupării duhovniceşti Sfântul Grigorie de Nyssa ar fi spus că, „toată natura umană a devenit Trupul lui Hristos cu care as fost unit."[60]

Aceste observații ecclesiale concise nu diminuează şi nici nu pun la îndoială crezul că ortodoxia este „una sfântă, catolică şi apostolică Biserică." Aceste comentarii nu fac decât să sublinieze pur şi simplu responsabilitatea

[56] *Octoih,* Glasul întâi, vecernia de sâmbătă seara, *aposticha.*
[57] *Omilia despre cruce şi despre tâlhar* 1 (PG 49: 401).
[58] "Universalitatea mântuirii în Hristos", *Θεολογία* 51 (1980), pp. 650-656.
[59] Arhimandritul Sofronie Saharov, *Sfântul Siluan Atonitul* (Essex, 1991) pp. 63-65.
[60] *Când toate lucrurile i se vor pleca Lui*, editat de J. K. Downing, p. 21, 10-11; PG 44-1320B.

de a arăta că lumii că „viața care s-a arătat şi pe care noi am văzut-o şi căreia îi purtăm mărturie şi vă spunem că viața veşnică care era cu Tatăl şi care ni s-a arătat nouă" (Ioan 1, 2). Manifestarea vieții în Hristos cere ca Biserica Ortodoxă să transceadă toate introversiunile şi cu teologia, munca misionară şi cea socială să arate comoara pe care o avem „în vase de lut." (2 Corinteni 4, 7).

Iisus Hristos îşi arată Dumnezeul Tri-ipostatic lumii

În tradiția ortodoxă, persoana lui Iisus Hristos „este tot şi în toate" (Coloseni 3, 11). După cum a spus Sfântul Simeon Noul Teolog, „Hristos este începutul, mijlocul şi finalul, El cel care este mai întâi de toate şi ca şi Cel care este cel mai înainte de toate este întru toate şi El este primul care este în cele din interior şi în cele de la final...Hristos este în mai toate lucrurile."[61] Hristos este după cum a spus Sfântul Grigorie de Nyssa, „adevăratul lider al Bisericii care adună ceea ce a fost dispensat într-un trup şi cei care sunt plecați de diferite decepții sunt adunați într-o adunare."[62] Pentru acest motiv de mai multe ori Biserica este numită Hristos de Pavel."[63]

Unitatea lui Hristos şi a Bisericii este subliniată prin taine ca şi un fel de comuniune *teantropică,* adică, ca şi viață care este de la Dumnezeu şi de la ființele umane. Dumnezeu a venit jos la ființele umane cu scopul de a le ridica la Dumnezeu. Sfântul Ioan Hrisostom leagă sau aproape că identifică carne umană a lui Hristos cu umanitatea Bisericii. Fiul lui Dumnezeu întrupat „şi-a asumat carnea Bisericii."[64] Trupul asumat de Hristos este după Sfântul Atanasie cel Mare, „stadiul original al Bisericii." Trupul Fiului lui Dumnezeu asumat, atunci când El a devenit om este puntul de început şi temelia Bisericii şi „prin harul Său oamenii au primit favoarea de a fii numiți fii lui Dumnezeu."[65]

Fiul lui Dumnezeu, cu dispensanția Lui mântuitoare (*oeconimia*) în carne a devenit „un mediator al unei legământ mai bun" (Evrei 8, 6), care a depăşit golul ontologic care a divizat Dumnezeul Triun necreat față de umanitatea creată. Astfel, cu dispensația mântuitoare a Fiului lui Dumnezeu, Unul din Treime, a început un nou capitol din istoria umanității: Dumnezeu în Trei persoane a fost arătat lumii.

Hristos vorbeşte de revelația lui cu o claritate absolută în special în rugăciunea marelui preot. În această rugăciune adresându-se Tatălui Său, după ce a declarat mai întâi „am arătat numele Tău oamenilor" (Ioan 17, 6) „acum au cunoscut că toate câte Mi-ai dat, de la Tine sunt" (Ioan 17, 7) şi se roagă ca într-un anume fel credincioşii să rămână credincioşi numelui lui Dumnezeu Tatăl „pentru ca ei să fie una la fel precum noi suntem una" (Ioan 17, 11). Unitatea trupului ecclesial este ceva analog cu unitatea a persoanelor dumnzeieşti. În această rugăciune, Hristos se roagă pentru ucenicii Lui, dar nu numai pentru ei, „ci pentru toți cei care vor crede în Mine prin cuvântul lor" (Ioan 17, 20). Rugăciunea are o temă majoră şi crucială, care îi priveşte pe credincioşii din toate vremurile, din toate rasele şi din toate epocile. Această temă este „ca toți să fie una." Această unitate nu este înțeleasă ca şi un fel de acord extern, ci mai mult ca şi un fel de compasiune existențială, care aboleşte mai toate diviziunile.

Unitatea credincioşilor este comunicată prin unitatea celor trei persoane dumnezeieşti şi în acest fel este estimată ca şi un fel de comuniune unică şi armonie a existenței. „Pentru ca toți să fie una; aşa cum Tu, Părinte, eşti întru Mine şi Eu întru Tine, tot astfel şi ei să fie una întru Noi, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis. 22 Şi slava pe care Tu Mi-ai dat-o, Eu le-am dat-o lor, pentru ca ei să fie una, aşa cum una suntem Noi. 23 Eu întru ei şi Tu întru Mine, pentru ca ei să fie desăvârşiți întru una; şi să cunoască lumea că Tu M-ai trimis şi că i-ai iubit pe ei aşa cum M-ai iubit pe Mine." (Ioan 17: 21-23). Mărirea pe care Dumnezeu Tatăl a dat-o Fiului Său mai înainte de toate veacurile şi pe care Fiul a dat-o ucenicilor Săi, „pentru ca ei să fie una", nu denotă un concept abstract, ci este Paracletul, Duhul adevărului. „Prin mărirea lui Hristos", arată Grigorie de Nyssa „se spune Duhul Sfânt, care a fost

[61] *Capitolele practice şi cele teologice* III, 1, traducere de P. McGuckin (Kalamazoo, MI, 1982), p. 72: revizuită.
[62] *Omilii la Ecclesiast* 1, ed. P. Alexander, p. 280, 8-11; PG 44-620B.
[63] *Viața lui Moise* II, ed. M. Musurillo, p. 95, 123-13, PG 44:385A.
[64] *Omilie din fața exilului său* 2, (PC 52: 429).
[65] *Despre întrupare şi împotriva arienilor* 12 (PG 26: 1004B).

dat ucenicilor prin suflare suflând asupra lor, căci ceea ce este împrăştiat nu poate fi altfel unit decât dacă este unit de unitatea Duhului Sfânt."[66]

Astfel, prin Duhul Sfânt, Hristos transmite viața Sa celor care sunt capabili să Îl accepte. Viața lui Hristos, adică, a lui Hristos însuşi nu poate devenii a omului decât numai prin Duhul Sfânt. „Dacă nu om nu are pe Duhul Sfânt nu poate fi al Său" (Romani 8, 9). Duhul este mărire, după cum Hristos a arătat când S-a adresat Tatălui Său: „şi acum, preamăreşte-Mă Tu, Părinte, la Tine Însuți, cu slava pe care am avut-o la Tine mai înainte de a fi lumea" (Ioan 17, 5). Atunci când Sântul Grigorie de Nyssa comentează la acest paragraf din Ioan, el face următoarea clarificare: „Logosul este Dumnezeu şi el are mărirea Tatălui. Totuşi, fiindcă El a devenit carne, în aceste zile din urmă, a fost necesar pentru Logos să fie tot ceea ce a fost el întotdeauna (adică dumnezeiesc) undindu-se pe sine cu aceste lucruri. Acest lucru s-a realizat când carnea a primit ceea ce Logosul a fost mai înainte de întemeierea lumii. Acesta nu este nimeni altul decât Duhul Sfânt care a existat mai înainte de toate veacurile, dimpreună cu Tatăl şi cu Fiul."[67]

În mai toată tradiția patristică a Triadologiei care nu se bazează pe hristologie şi nu urmează hristologia este incomprehensibilă. Mai mult, este imposibil să avem un fel de hristologie care nu este iluminată de pnevmatologie. Taina Treimii a fost arătată lumii de Fiul lui Dumnezeu întrupat. El a definit metoda intrării în trupul Bisericii şi a actualității precise a comuniunii Bisericii atunci când le-a spus ucenicilor Lui „drept aceea, mergeți şi învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh" (Matei 18, 19). Mai mult, noi nu îl cunoaştem pe Fiul lui Dumnezeu independent, ca şi un fel de reformator sau inovator, cu un fel de noțiuni etnice sau filosofice; mai mult, noi Îl cunoaştem prin Duhul Sfânt. „Har vouă şi pace de la Dumnezeu, Tatăl nostru, şi de la Domnul nostru Iisus Hristos!" (1 Corinteni 12, 3). Punctul este că Întruparea unuia născut Fiu al lui Dumnezeu a manifestat şi a descoperit persoanelor umane taina Treimii, pe care se bazează toată taina şi teologia. Această comuniune manifestată a Treimii i-a dat omului măsura şi temelia noii sale existențe şi relația lui cu alte persoane. Revelarea lui Dumnezeu în Treime este pentru Biserică adevărul prim şi cel mai important pe care se bazează adevărul ființelor umane şi miracolul unității persoanelor umane în Hristos.

Unitatea şi comuniunea Bisericii în Chipul unității şi comuniunii Sfintei Treimi

Este vrednic de spus că în rugăciunea lui Hristos ca şi Mare Preot prin care Dumnezeul Om descoperă taina Treimii, există un fel de referință constantă la unitate. Cuvântul „unul" este repetat de câteva ori în câteva versete. Este cât se poate de caracteristic că unitatea Bisericii este înțeleasă întotdeauna în legătură cu unitatea Sfintei Treimi. Unitatea Bisericii este incomprehensibilă afară de bazele ei în Treime. Unitatea Bisericii nu se bazează, după cum am arătat deja, pe un element social, extern şi uman, ci este mai mult un fel de vărsare a armoniei unice şi perfecte şi a unității Treimii. Pseudo-Dionisie arată că Dumnezeul Triun „aduce totul împreună în unitate fără nici un fel de confuzie într-un fel de comuniune individuală... Această natură simplă... uneşte toate lucrurile cu sine şi unul cu altul, păstrându-le în distinctivitatea lor şi legându-le într-un fel de preferință universală şi una necompusă."[68]

În alte cuvinte, unitatea Bisericii nu este înțeleasă ca fiind autonomă, ca fiind cumva exclusivă în sine, ci ca fiind continuă, vitală şi dinamică, fiind exclusivă la viața dumnezeiască unită. Sau ca să ne explicăm într-un fel diferit, unitatea Treimii schimbă individualitatea multiplă a umanului într-un fel de acord armonios şi un fel de unitatea duhovnicească simbolică mai în toate aspectele vieții din Biserică, „căci la fel cum avem mai multe membre într-un trup şi nu toate membrele nu au aceiaşi slujire: la fel şi noi, fiind mai mulți, suntem un trup în

[66] *Când toate lucrurile i se vor pleca Lui, op. cit.,* p. 21, 22-23, PG 44-1320 CD).
[67] *Atunci când toate lucrurile i se vor pleca Lui,* op. cit. pp. 21, 22-23, 16; PG 44-1320D-1321A. A se vedea *Împotriva macedonenilor,* ed. de F. Müller, pp. 108, 30-109, 15; PG 45:1329AB; *Despre cântarea cântărilor* 15, *op. cit.,* pp. 466, 14-467, 17; PG 44-116D-1117B a se vedea articolul meu, „Poporul lui Dumnezeu. Unitatea şi mărirea lui: o discuție referitoare la Ioan 17:17-24 în Lumina Gândirii Patristice", *Magazinul teologic grec* 30 (1985), 419 [retipărit în ediția de față].
[68] *Despre numele dumnezeieşti* 11 (PG 3:949C).

Hristos şi toate membrele unul altuia" (Romani 12: 4-5). Această unitate lăuntrică a trupului Bisericii, această unitate în Hristos şi prin Hristos, după chipul Sfintei Treimi este inclusă în mai toate aspectele vieții în Biserică şi arată în diferite feluri tradiția patristică. Ca şi exemplu tipic mă refer aici la ceea ce a scris Sfântul Ignațiu purtătorul de Dumnezeu a spus celor din Filadelfia:

„vă îndemn să aveți o credință, o predică şi o singură euharistie. Căci există numai o carne în Domnul Iisus Hristos şi sângele lui care a fost vărsat pentru noi este unul. O pâine este frântă pentru toți şi un pahar este împărțit tuturor. Există numai un altar pentru toată Biserica şi un episcop cu prezbiteratul şi cu diaconii. Din moment ce există o ființă una născută, Dumnezeu Tatăl, unul născut Fiul, Dumnezeu Cuvântul şi omul şi Mângâietorul. Duhul adevărului, o predică, o credință, un botez şi o Biserică pe care Sfinții Apostoli au stabilit-o de la un capăt al pământului la altul cu Sfântul Trup al lui Hristos şi prin propria lor sudoare şi muncă, aceasta ne face, prin urmare „un popor ales şi o nație sfântă" ca să realizăm mai toate lucrurile în armonie cu Hristos."[69]

Din cele oferite mai jos oferită de Sfântul Ignațiu putem realiza că unitatea poporului lui Dumnezeu nu este posibilă decât numai prin unire duhovnicească. Sinodul poporului lui Dumnezeu dintr-o nouă adunare este un fel de comuniune după chipul comuniunii Treimii. Această nouă comuniune a devenit posibilă numai din cauza Fiului lui Dumnezeu, care a transces liber limitele vieții biologice, a creat un fel de relație nouă între ființa Sa necreată şi omul creat. În epoca pre-creştină relația dintre Dumnezeu şi om a fost ca şi cea dintre obiect şi subiect: Dumnezeu a acționat ca şi un subiect din exterior, din spatele vălului istoriei. „Ascultați aceasta toate popoarele; fi-şi atenți voi toți locuitorii pământului" (Psalm 49:1 [LXX 48:2]. Astfel, unitatea poporului este un rezultat al coabitării şi împreună locuirii; este un rezultat că Dumnezeu cuvântul „S-a făcut carne şi a locuit între oameni" (Ioan 1, 14). Noua realitate a Bisericii nu este determinată de un fel de relație de genul subiect-obiect, ci prin asumarea creației şi prin participarea ei la aceea ce este necreat. Prin acest act *kenotic* ultim Fiul lui Dumnezeu a schimbat deplin relația subiect-obiect. El oferă un alt înțeles şi o altă dinamică relației dintre Dumnezeu şi om. Aici, istoria umană nu este un câmp al acțiunii văzut de mai sus printr-o lege a lui Dumnezeu care judecă. Ci mai mult, este locul pe care Dumnezeu şi-L asumă prin faptul că intră în istorie prin întruparea Lui. Prin întrupare, Fiul lui Dumnezeu a devenit istorie şi i-a conferit istoriei un nou înțeles.

Pseudo-Dionisie şi Sfântul Maxim Mărturisitorul, în încercarea lor de a înțelege relația dintre unitatea duhovnicească şi unitatea poporului, vorbeşte de *extazul* lui Dumnezeu, de mişcarea spre Dumnezeu cu scopul de a întâlnii persoana umană. *Extazul* Fiului lui Dumnezeu este o mişcare în spre o întâlnire, un exod al lui Dumnezeu şi o locuire cu realitatea existenței umane. Acest *extaz* al lui Dumnezeu este unit cu iubire. „Astfel, întruparea implică un fel de ieşire a lui Dumnezeu din Sine, în timp ce El stă încă în Sine, cu scopul de a elimina golul existent dintre Dumnezeu şi om. Acest extaz sau mişcare a lui Dumnezeu este înțeles în termenii unei iubiri duhovniceşti. „Căci atât de mult a iubit Dumnezeu lumea că şi-a dat pe unul născut Fiul său" (Ioan 3, 16).[70]

Astfel, persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat a devenit cauza unității Bisericii. La fel cum ca şi Persoană a lui Dumnezeu Tatăl, care L-a generat pe Fiul etern şi care din nou a dat Duhul a purces veşnic, ca fiind singura cauză a existenței a celorlalte două persoane duhovniceşti şi acest lucru a stabilit comuniunea unică a Bisericii. La a fel cum Tatăl este baza ontologică, la drept, vorbind a Treimii, în acelaşi fel Fiul este baza ontologică a comuniunii Bisericii, care este după chipul comuniunii Treimii.

Am putea dezvolta această idee mai în profunzime. Odată cu întruparea Fiului lui Dumnezeu şi cu acceptarea liberă a darurilor întrupării din partea credinciosului, prin botez, chipul duhovnicesc obscurizat este restaurat în om. Indiferent dacă a fost lăsat în natura umană de păcat, adică, un fel de înstrăinare şi centrare pe sine este vindecată şi persoana umană poate intra din nou în comuniune cu Dumnezeu şi cu ființele umană înrudite. În întreaga tradiție a Bisericii, păcatul a fost înțeles ca şi un fel de dezintegrare, ruptură, diluare şi o frângere a unității ontologice, pe care Dumnezeu a determinat-o ca şi felul de existență şi de viețuire al omului. Astfel, omul a fost separat de Dumnezeu, a fost separat de persoanele sale umane asemănătoare şi chiar a existat un fel de despicătură

[69] *Către Filadelfieni* 4; a se vedea de asemenea 1 Petru 2, 9.
[70] C. Scouteris, „Poporul lui Dumnezeu", *op. cit.* p. 403.

în propria lui ființă, o ruptură violentă a coerenței sale. Aceasta ar fi ceea ce se numeşte în terminologia psihiatrică un fel de schizofrenie sau personalitate multiplă. Astfel, prin păcat, persoana umană şi-a pierdut curăția pe care i-a dat-o Dumnezeu la creație. Omul se întoarce la condiția lui originală prin intrarea sa în Biserică, unde din nou se poate împărtăşii de Dumnezeu şi poate întra în comuniune cu semenii lui asemănători şi poate tării un fel de coerență lăuntrică şi un fel de echilibru. Astfel, restaurarea persoanei în toate ființele umane prin botez restabileşte restaurarea comuniunii umane, după chipul comuniunii Trinitare. Acesta este un fapt al Bisericii, comuniune şi unitate nu simple „unități" – indivizi izolați – ci comuniune, unitate şi coexistență a persoanelor.

Chipul Treimii şi ordinea ierarhică a Bisericii

Pseudo-Dionisie, în lucrarea sa *Despre ierarhia ecclesială,* se referă la sursa trinitară a Unității Bisericii şi cum aceasta este transmisă ca şi viață care garantează armonia trupului ecclesial. Structura ierarhică a Bisericii nu a fost niciodată înțeleasă în Orient ca şi un fel de mecanism administrativ, ci mai întâi şi mai mult decât orice ca şi un fel de slujire de o importanță vitală pentru existența şi stabilitatea trupului ecclesial. Responsabilitatea ierarhică în Orient a fost întotdeauna un fel de slujire a unității şi sfințirii trupului Bisericii.

„Sursa acestei ierarhii este fântâna vieții, ființa bunătății, singura cauză a toate, adică, Treimea care din bunătatea purcede ființa şi bună ființa peste toate... Țelul comun al ierarhiei constă dintr-un fel de iubire continuă pentru Dumnezeu şi pentru cele duhovniceşti, o iubire care este lucrată într-un fel inspirat şi unic şi mai înainte de aceasta, un fel de evitare deplină şi a tot ceea ce este contrar ei. Aceasta constă într-un fel de cunoaştere a ființelor după cum sunt ele real. Aceasta constă atât din vederea cât şi din înțelegerea unui adevăr sacru. Constă dintr-o participare inspirată la o desăvârşire similară care are loc în sine atât cât este posibil. Constă dintr-o sărbătorire care are loc deasupra acelei viziuni sacre care hrăneşte intelectul şi care îndumnezeieşte totul prin faptul că o ridică în sus la ea."[71]

Ierarhia ecclesială şi preoția creştină, în general, a fost înțeleasă de creştinismul oriental ca şi un fel de exemplu al unei prezențe continue, prin Duhul Sfânt, al lui Hristos şi a istoriei. Rolul important al episcopului şi al preotului şi a lucrării lor în păstrarea şi extinderea unității trupului ecclesial se bazează pe un caracter hristologic şi pe unul pnevmatologic al slujirii lui. Este cât se poate de remarcabil că această legătură între preoție şi slujirea lui Hristos este menționată şi în Noul Testament. În timp ce vechea preoție nu îl putea mântui pe om, cu preoția lui Hristos începe o nouă condiție. „Prin ce voință am fost sfințiți de oferirea trupului lui Iisus Hristos odată pentru totdeauna. Orice preot a slujit zilnic aducând jertfe şi oferind repetat aceleaşi sacrificii, care nu pot asuma păcatele. Acest om, după ce a oferit un sacrificiu pentru păcatele noastre pentru totdeauna, a stat de-a dreapta puterii lui Dumnezeu şi a aşteptat simbol ca duşmanii lui să îi fie făcuți aşternut picioarelor lui. Prin oferirea lui el i-a desăvârşit pentru totdeauna pe cei care au fost sfințiți" (Evrei 10; 10-14).

În tradiția Bisericii este fundamental că Hristos este „primul născut" şi „Arhipreotul", „preotul etern" din a cărui putere apostolii şi cei care i-au urmat şi-au câştigat darul preoției şi astfel tot pământul a fost plin mărire şi de har.[72] Caracterul pnevmatologic şi cel hristologic al preoției co-există în armonie. De fapt, preoția creştină chemă la preoția în Hristos. Pogorârea Duhului Sfânt peste noul hirotonit preot este stabilită prin această participare. Aceasta înseamnă că persoana care a fost hirotonită are un fel de legătură directă cu preoția lui Hristos, care este dobândită cu pogorârea Duhului Sfânt.[73]

Când asociem preoția cu persoana lui Hristos şi cu venirea Duhului Sfânt, în esență o asociem cu un Dumnezeu în trei ipostasuri. În teologia patristică, hristologia şi pnevmatologia sunt mai întotdeauna plasate întru schița Trinitologiei. Sfântul Maxim ar spune că „adevărata preoție este de fapt un fel de figură în mai toate sensurile

[71] *Ierarhia cerească* 3 (PG 3, 373C-376A). Citat luat din traducerea engleză a lui C. Luibheid, *Pseudo-Dionisie. Opere complete,* Clasicii duhovniciei orientale (New York, 1987), pp. 197-198.

[72] Iustin Martirul, *Dialogul* 42, I: „... ἀπό τής δυνάμεος τοῦ αίωνίου ίερέως Χριστοῦ."

[73] Scouteris, „Preoția creştină şi unitatea ecclesială: unele considerații canonice şi teologice", *Canon* 13 (1996) 137 [retipărit pentru prezenta ediție].

ale acestei dumnezeiri binecuvântate."[74] Mai înainte de aceasta, Sfântul Ignațiu şi-a îndemnat credincioşii şi în acelaşi timp a spus: „fie ca oamenii să îi respecte pe diaconi ca şi pe Iisus Hristos şi pe episcop ca fiind un fel de tată şi pe protopresbiter ca fiind un fel de sinod al lui Dumnezeu şi în asociere cu apostolii, fără acestea nu se poate numii Biserică."[75] Într-o lucrare falsificată atribuită lui Atanasie există un dialog între un creştin ortodox şi un eretic anonim. Aici, sunt menționate următoarele: „episcopul, preotul şi diaconul sunt ca şi Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt."[76] Găsim un fel de tipologie similară în lucrările liturgice ale Sfântului Simeon al Tesalonicului, care i-a urmat lucrărilor areopagitice spunând că: „după tipul Treimii avem acestea Trei: diaconul, prezbiterul şi episcopul."[77]

Astfel, ierarhia cerească şi preoția, în general, rămân în Biserică ca şi un fel de pomenire neîncetată harismatică că trupul ecclesial este în chipul şi în comuniune a Treimii, o comuniune de persoane, unite de o credință şi de o viață comună. Această viață comună a iubirii începe la botez, în actul restaurării persoanei umane şi continuă cu dumnezeiasca euharistie, cu taina adunării persoanelor. În adunarea lor euharistică, în special Biserica confirmă ca ea există ca şi un fel de comuniune cu Dumnezeu Tatăl în Hristos şi prin Duhul Sfânt. Ea confirmă că ea trăieşte deja în binecuvântate împărăția a lui Dumnezeu, după cum a fost arătat de declarația Tatălui în Hristos şi Duhul Sfânt. Ea confirmă că ea trăieşte deja în binecuvântata împărăție a lui Dumnezeu, după cum s-a arătat în declarația preotului de la începutul dumnezeieştii liturghii: „binecuvântată este împărăția Tatălui şi a Fiului şi a Duhului Sfânt." Pâinea şi vinul pentru împărtăşire constituie punctul central al unității Bisericii, adunarea într-un unul care este Dumnezeu."[78] Euharistia este realizarea istorică a cuvintelor lui Hristos către Dumnezeu Tatăl: „Eu întru ei şi Tu întru Mine, pentru ca ei să fie desăvârşiți întru una; şi să cunoască lumea că Tu M-ai trimis şi că i-ai iubit pe ei aşa cum M-ai iubit pe Mine. Părinte, vreau ca acolo unde sunt Eu să fie împreună cu Mine şi cei pe care Mi i-ai dat, ca să-Mi vadă slava pe care Tu Mi-ai dat-o; pentru că Tu M-ai iubit mai înainte de întemeierea lumii. Părinte drepte, lumea nu Te-a cunoscut, dar Eu Te-am cunoscut, şi aceştia au cunoscut că Tu M-ai trimis. Şi le-am făcut cunoscut numele Tău, şi cunoscut li-l voi face, pentru ca iubirea cu care Tu M-ai iubit să fie într-înşii, şi Eu întru ei" (Ioan 17: 23-26).

Responsabilitatea Ortodoxiei de astăzi de astăzi este să dovedească cu atitudinea şi cu faptele ei că ea constituie să existe ca şi un fel de comuniune de persoane şi de Biserici locale în chipul comuniunii Treimii. Ea trebuie să arate lumii, cu ascultarea ei față de evanghelie şi de tradiția patristică, cu dedicația ei față de deciziile sinoadelor ecumenice şi cu canoanele bisericii, că ea este o creație a lui Dumnezeu în Treime şi o reflecție a măririi Tatălui, Fiului şi Duhului Sfânt.

[74] *Scrisoare către episcopul Ioan* (PG 91: 625A).
[75] *Către tralieni* 3, 1.
[76] *Dialog despre Sfânta Treime* 27 (PG 28:1156 ff).
[77] *Despre Sfânta Hirotonie* (PG 155:364A).
[78] *Ierarhia ecclesială* 2 *op. cit*. p. 209 (PG 3, 424).

DOXOLOGIA
Limbajul Bisericii[79]

De mai mulţi ani s-a pus mare accent pe subiectul teologiei. Natura, datoria, metoda şi limbajul au devenit o problemă de studiu, explicaţie, investigaţie şi explorare de către un mare număr de cărturari, atât ortodocşi cât şi cei din alte tradiţii creştine.[80]

Deşi acest lucru ar putea fi văzut ca pozitiv din anumite puncte de vedere, din alt punct de vedere ne descoperă că, în vremurile de astăzi, teologia este într-o condiţie de criză şi într-o oarecare măsură, confuzie. Teologhisirea noastră contemporană de mai multe ori caracterizată fie de un anumit simţ al suficenţei de sine sau de o deschidere artificială, prima manifestându-se pe sine într-un fel de simplă repetiţie, un fel de ataşament conservatorii faţă de trecut, ultima luând forma unui fel de speculaţie religioasă modernă abstractă şi religioasă. Nici un observator senzitiv ar putea nega că în scena noastră teologică există de cele mai multe ori un fel de gol între aşa numita comunitate „academică" teologică şi interesele pastorale pentru cei responsabili de bunăstarea poporului lui Dumnezeu. Munca teologică şi responsabilitatea pastorală sunt de cele mai multe ori abordate scandalos ca două datorii diferite.

În orice caz, nu este dorinţa mea de a fi sceptic sau negativ cu privire la astfel de adunări cum ar fi A Treia Conferinţă Internaţională a Şcolilor de Teologie Ortodoxă. Totuşi, mi se pare esenţial ca să ne confruntăm cu realitatea şi cu scopul de a nu construi turnuri din cărţi de joc. Cu scopul ca investigaţia noastră să fie onestă, clară şi constructivă, este cât se poate de important să de dăm seama unde stăm şi ce reprezentăm.

Întrebarea iniţială a temei în discuţie ar trebui pusă după cum urmează: care este semnificaţia „doxologiei, limbajul Ortodoxiei", în epoca noastră modernă? Ce înseamnă doxologia pentru realitatea contemporană? Avem noi oare o viziune destul de clară ca să înţelegem ce este teologia doxologică într-o epocă în care, în mare măsură minţile noastre au fost obscurizate şi conştiinţele noastre teologică şi ecclesiale au fost de prea multe ori secularizate sau confuze? Întrebarea cere un răspuns în termenii sincerităţii, seninătăţii, deschiderii şi a claritătii.

Din punctul de vedere patristic, „doxologia" este esenţa vieţii creştine. Subiectul nostru, prin urmare devine vital şi esenţial, cerând un fel de considerare grijulie şi o atenţie deplină. Nu discutăm acest subiect pentru un fel contemplaţie pură, o problemă filosofică. Nici nu discutăm problema dialecticii şi a felului simplu de a teologhisii. Noi discutăm realitatea legată direct de credinţă, iubire, comuniune cu El de la care vine „toată darea şi tot darul cel desăvârşi" (Iacob 1, 17).[81] Atunci când vorbim de doxologie, suntem obligaţi să ne referim la inimă, la fiinţă, la înţelegerea creştină şi la viaţa creştină în sine. Cu adevărat, când vorbim de doxologie, ne aflăm multă vreme la centrul teologiei ortodoxe.

Înainte de a începe să discutăm acest subiect, ar fi potrivit să examinăm termenii de „doxologie", „teologie" şi „ortodoxie." De fapt, sensul acestor trei termeni, în scrierile Părinţilor Greci, se interpenetrează unul pe altul şi termenii sunt folosiţi de mai multe ori interschimbabil. Doxologia este „cuvântul (λόγος) despre mărire." Dar mărirea, în analiză ultimă, este însuşi Dumnezeu; „mărirea nemişcată" (ή άκίνητος δόξα), după cuvintele Sfântului Ioan Hrisostom.[82]

---

[79] Lucrare prezentată la a Treia Conferinţă Internaţională a şcolilor de Teologie Ortodoxă ţinută în Brookline MA, din 30 august până în 4 septembrie 1987 şi publicată în *Magazinul teologic grecesc* 38, nos. 1-4 (12993), pp. 153-192.

[80] Între studiile noastre, ar trebui să îi menţionăm pe următorii: N. A. Nissiotis, „La theologie en tant que science e ten tant que doxologie", *Irenikon* 23 (1960), 291; C. E. Papapetrou, *Esenţa teologiei* (Atena, 1970) [în greacă]; C. B. Scouteris, *Sensul termenului" teologie", „a teologhisii" şi „teolog" în învăţăturile părinţilor greci până la şi inclusiv capadocienii* (Atena, 1972) [în greacă]; A. Frment şi R. Marle, *Tologii de astăzi: J. Robinson, J. Ratzinger, H. Cox, H. Zahrnt, J. Moltman* (Paris, 1973) şi E. I. Mascall, *Teologia şi evanghelia lui Hristos: un eseu în reorientare* (Londra, 1977). A se mai vedea lucrările colectate ale lui R. Vander Gucht şi H. Vorgrimler, eds., *Bilan de la Theologie du XXe siecle* (Paris, 1970).

[81] A se vedea „Rugăciunea de la Amvon," din Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur.

[82] Sfântul Ioan Hrisostom, *Despre epistola către romani* 3, 4 (PG 60: 413).

Dumnezeu este mărirea absolută, „mărirea şi perfecţiunea totală” (αύτοδεδοξασμένος καί αύτοτέλειος), după Sfântul Epifanie.[83] În acest sens, termenii de doxologie şi teologie descriu acelaşi lucru. Doxologia este λόγος despre mărire (adică despre Dumnezeu). Doxologia şi teologia sunt prin urmare identice. Această identificare a fost exprimată deplin Origen când vorbea de rugăciune. Astfel, comentând la Matei 6, 7, el îi îndeamnă pe creştini să nu „repete lucruri deşerte”, ci să teologhisească, adică să „dea mărire lui Dumnezeu.”[84] Mai mult se ştie, că acestea nu sunt singurele locuri în care Origen foloseşte termenul de a „teologhisii” care să indice mărirea lui Dumnezeu. În câteva din scrierile lui, atât termenul de teologice cât şi cel de doxologie sunt folosite interschimbabil şi ca şi echivalenţi.[85] De la Origen înainte, în special în aşa numita tradiţie ascetică, identificarea teologiei şi a doxologiei au devenit mult mai conştiincioase de sine şi evidente. Binecunoscutele opere ale lui Evagrie constituie un sumar: „dacă eşti teolog te vei ruga în adevăr, şi dacă te vei ruga în adevăr, eşti teolog.”[86]

Pe de altă parte, termenul de „ortodoxie” indică nu numai dreptul la opinie sau credinţă ca şi unele opuse ereziei, ci şi dreptul la mărire; mai clar, dreapta mărire care cuprinde dreapta credinţă şi modul potrivit de exprimare. Astfel, dreapta doxologie sau pur şi simplu doxologia este o definiţie mai comprehensivă a credinţei celei drepte.

În acest sens am putea adăuga că, după înţelegerea ortodoxă, tradiţia doctrinară nu este exclusiv un sistem intelectual. Mai mult, este legat inexprimabil împreună de acţiunea liturgică. Este un fel de comunitate de adorare şi în lumina vieţii liturgice a comunităţii, doctrina devine „un câmp de vedere în care mai toate lucrurile de pe pământ sunt văzute în legătură cu cele din ceruri.”[87]

În acest sens, *lex orandi* devine centrul lui *lex credendi,* al lui *lex cognoscendi şi lex vivendi*. Dogmele, în alte cuvinte, nu sunt speculaţii abstracte în şi prin sine. La fel, viaţa creştină nu este un fel de comportament extern şi moralist bazat pe legi şi regulaţii. Atât doctrina cât şi felul de viaţă creştin sunt înţelese în contextul liturgic. În comunitatea celor care îl adoră pe Dumnezeu, doctrina devine acea acţiune care constituie cel mai superior punct al felului creştin. Astfel, abordarea ortodoxă în doctrină şi în viaţa creştină este fundamental una liturgică.

Pentru un ortodox, devine evident că teologia, ca şi doxologia lui Dumnezeu, nu are caracterul unui dialog individual monist între cel care teologhiseşte şi Dumnezeu; dar, deşi persoana îşi menţine acel *locus* al ei, este mai mult un fel de oferire ecclesială. Persoana care teologhiseşte înţelege, în teologia sa, gândirea trupului ecclesial şi o oferă lui Dumnezeu; al său dintru al său, într-un fel unic şi personal. Cred că este această conştiinţă ecclesială a teologiei cea pe care o exprimăm în liturghia noastră, când imediat după mărturisirea noastră comună a credinţei în Dumnezeul Triun, crezul, spunem: „să ne iubim unii pe alţii ca într-un gând să mărturisim: pe Tatăl, pe Fiul şi pe Sfântul Duh.”[88] Singura şi unica piatră pe care se poate baza o teologie ca şi eveniment doxologic este trupul ecclesial. În Biserică, această Cincizecime continuă, că mintea noastră care este de mai multe ori lipsită de o orientare în spre Dumnezeu, poate fi reorientată în spre El şi cu adevărat să fie iluminată şi transformată într-o minte teologică. Mai mult, numai în realitatea ecclesială poată fi realizată transfigurarea persoanei umane. Biserica în sine nu este un fel de comunitate seculară, ci un „legământ al lui Dumnezeu,” care în ciuda faptului că ea este acum şi aici, transcede timpul şi spaţiul şi aparţine „veacului ce v-a să vină”; având în vedere că comunitatea ecclesială este „adunată împreună” de Duhul Sfânt. Este „celălalt Mângâietor”, care menţine unitatea ecclesială şi care asigură un fel de temelii solide pentru o oferite teologică genuină. El este cel care transformă, întru Biserică,

[83] Sfântul Epifanie, *Împotriva ereziilor* (69, 74 în K. Holl, ed. *Die Griechischen Chrtistlischen Schriftsteller*), p. 222, 14-15; PG 321D.

[84] Προσευχόμενοι μή βαττολογήσμεωνος άλλά θεολογήσωμεν, Origen, *Despre rugăciune,* în P. Koetschau, ed. GCS, p. 345, 3-4: PG 14-480C.

[85] A se vedea de exemplu Origen, *Despre Ieremia,* Omilia 11, în E Colesterman, d. GCS, p. 158, 9-15; PG 13-176A; *Despre psalmi* 67 în JBC Pitara, ed. *Analecta Sacra Spicilegio Solsmeni Patara,* vol 3 ((Paris, 1883), p. 80; *Despre proverbe,* PG 13:24AB. Pentru discuţii mai aprofundare ale înţelegerii lui Origen referitoare la teologie şi doxologie a se vedea Scouteris, *Sensul termenului teologie, op. cit.,* pp. 81-85.

[86] Evagrie, *Despre rugăciune,* PG 79: 1180B. V. Lossky referindu-se la acest pasaj al lui Evagrie ajunge la concluzia că “pentru Evagrie, cunoaşterea teologică a Treimii şi rugăciunii sunt sinonime.” *Vederea lui Dumnezeu* (Neuchantel, 1969), p. 271.

[87] G. Every, *Patriarhatul bizantin* (Londra, 1947), p. ix citat de Kallistos Ware, *Biserica Ortodoxă* (Marmondsworth, 1969), p. 271.

[88] *Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom.*

persoana umană simplă în „teologi."[89] Numai „prin El putem noi striga, Ava Părinte." (Romani 8, 15). De fapt, când ne referim la doxologie ne referim la acțiunea Duhului, „de asemenea şi Duhul îi vine slăbiciunii noastre într-ajutor; că nu ştim să ne rugăm cum trebuie, dar Duhul Însuşi mijloceşte pentru noi cu suspine de negrăit; iar Cel care cercetează inimile ştie care este cugetul Duhului, că potrivit voii lui Dumnezeu mijloceşte El pentru sfinți." (Romani 8, 26).

Problema limbajului

Teologia ca şi doxologia, rugăciunea şi Ortodoxia din necesitate implică un limbaj mediu. De fapt, este un act dus la îndeplinire de un anumit limbaj. Când vorbim de limbaj în acest context, nu îl restrângem necesar la limitele înguste ale creatului şi ale cuvântului vorbit. Cuvintele exprimate într-adevăr reprezintă a parte a limbajului teologic, dar nu în totalitatea lui şi în mod sigur nu în cea mai de sus parte. Aş îndrăznii să spun că cuvintele exprimate corespund unui minim de limbaj teologic, care în partea lui esențială, transcede cuvintele şi expresiile.

Interesul meu de aici este de a introduce un fel de distincție profundă între ceea ce este exprimat şi ceea ce este cuvânt „inexprimabil." Din contră, tind să subliniez faptul că limbajul, atât ca şi o expresie a unor adevăruri duhovniceşti (προφορικὸς λόγος), la fel ca şi un eveniment lăuntric, imanent (ένδιάθετος λόγος) este o realitate unică şi constituie un element esențial al teologiei. Faptul că există un limbaj teologic inexprimabil a fost deja recunoscut de binecunoscutul filosof al limbajului Ludwig Wittgenstein. Wittgenstein vorbeşte cât se poate de mult de specificitatea limbajului religios. În *Tractartus logico-philosophicus,* Wittgenstein recunoaşte că există adevăruri ale religiei care „nu pot fi exprimate în cuvinte" (*unaussprechliches*). Astfel de adevăruri trebuie să rămână tăcute. Tăcerea de aici însemnă că pentru religie şi etică nu putem folosii „propoziții" la fel după cum facem cu ştiințele naturale. Din această perspectivă, limbajul religios este în mare măsură o distorsionare sau o distorsiune a limbajului. Este tocmai prin această distorsionare că adevărurile religioase devin evidente.[90]

În ciuda faptului că în modalitatea de abordare a lui Wittgenstein există loc pentru a exprima prin limbaj ceea ce este cunoscut ca şi experiență mistică, există încă o diferență substanțială între filosofia limbajului său şi înțelegerea lui biblică, patristică. Pe lângă aceasta, incapacitatea lui Wittgenstein de a exprima cum poate devenii misticul evident, putem observa cum tot sistemul său se bazează pe un fel de structură total antropocentrică. Experiența lui Dumnezeu şi a cuvântului despre El se bazează exclusiv pe om şi este conținută în limitele posibilităților umane. În teoria sa a limbajului nu există deloc loc pentru o experiență care ar putea transcede eforturile şi capacitățile umane; o experiență ca şi cea a Sfântului Pavel care „a fost ridicat până la al treilea cer... şi a auzit cuvinte ce nu pot fi spuse" (2 Corinteni 12: 2-4).

Wittgenstein a putut cu uşurință să accepte limbajul credinței sau chiar şi limbajul religios, ca şi ceva care a transces mai toate învățăturile umane care este purtat de limbaj; dar în filosofie nu există loc pentru limbaj care este dat oamenilor ca şi har.[91] Adevărul fundamental adeverit de Apostolul Pavel că „de asemenea, şi Duhul îi vine slăbiciunii noastre într-ajutor; că nu ştim să ne rugăm cum trebuie, dar Duhul Însuşi mijloceşte pentru noi cu suspine de negrăit" (Romani 8, 26), rămâne ceva absolut străin, paradoxal şi chiar scandalos înțelegerii umane.

Cu scopul de a ajunge la o mai bună înțelegere a ceea ce reprezintă limbajul, dintr-un punct de vedere biblic şi patristic, cred că este necesar să explicăm acest subiect mai mult. După înțelegerea ortodoxă, toate procesele referitoare la comunicarea adevărurilor duhovniceşti sunt strâns amestecate. Cuvântarea, contemplația şi chiar

[89] Acest lucru este arătat cât se poate de bine într-un imn de la *Stihirile vecerniei* Cincizecimii: „Duhul Sfânt oferă de toate; El curge în profeții; El împlineşte pe preoți şi a învățat pe cei needucați. El i-a făcut din pescari teologi. El a adunat împreună toată instituție Bisericii. O Mângâietorule, care eşti de aceiaşi ființă cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt şi care stai pe acelaşi scaun cu ei, mărire Ție."

[90] A se vedea Wittgenstein, „Tractatus logico.philosphicus", în *Schriffen 1* (Frankfurt am Main, 1969), 6: 42; 6, 421, 6, 45; 6, 522. A se mai vedea H. O: Mounce, *Tratatul lui Wittgenstein: O introducere* (Oxford, 1981), pp. 99-100. C. Boudourtis, *Teoria sensului la Wittgenstein* (Atena, 1972), pp. 120-121 [în greacă].

[91] Acesta este un punct care apare în învățăturile Părinților. A se vedea de exemplu Didim cel Orb, *Despre Sfânta Treime* 3 (PG 39:825A); *Despre psalmi,* PG 39:1129A. Eusebiu, *Teologia ecclesială,* 1, 20, în Klosterman, GCS, p. 96, 7-10; PG 24:892C.

comuniunea cu Dumnezeu prin experiența mistică constituie o unitate indivizibilă. Această unitate este sumarizată, în mare măsură, în termenul de „logos" (cuvânt). Acest termen, un termen grecesc *prin excelență*, are „mai multe sensuri." Ca şi un cuvânt exprimat, oraş şi în scris, ar putea fi văzut ca şi o compoziție de cuvinte şi fraze care ar putea devenii mijloace prin care oamenii se pot înțelege unul cu altul. La nivel teologic, cuvintele exprimate depind de felul de a transmite adevăruri duhovniceşti care pot fi transmise prin cuvinte creative. Aceasta deoarece Logosul ca şi o putere lăuntrică, imanentă este înțeles ca şi contemplație. Logosul ca şi contemplație despre Dumnezeu depăşeşte Logosul ca şi expresie a Lui. Acest lucru a fost spus şi repetat de Platon, într-un fel sau altul, de anumiți părinți greci.[92] Trebuie subliniat că punctul evidențiat aici deşi este greu de format ca şi un fel de concept de Dumnezeu, este şi mai greu să îl exprimăm. Astfel, Logosul ca şi contemplație are unele posibilități mai largi decât ca şi Logosul ca şi expresie, în timp ce Logosul ca şi adevăr depăşeşte atât contemplația cât şi expresia. Logosul ca şi adevăr este Logosul duhovnicesc, „care a devenit carne şi s-a sălăşluit între noi şi noi am văzut mărirea Lui, mărire a Unuia Născut al Tatălui, plin de har şi de adevăr" (Ioan 1, 14).

Astfel termenul grecesc de „Logos" a fost adoptat de Sfântul Ioan Teologul şi mai apoi de toată tradiția creştină ca desemnându-L pe Fiul, a doua persoană uneia şi nedespărțitei Treimi, cea care singură „îl cunoaşte pe Tatăl" (Ioan 10: 15) şi i „se descoperă cui voieşte" (Matei 11: 27). Întruparea Logosului etern al lui Dumnezeu a oferit prin urmare o perspectivă unică şi nouă teologiei. Prin golirea de Sine a Logosului duhovnicesc adevărul veşnic despre Dumnezeu a fost transmis oamenilor şi exprimat în cadrele înguste ale cunoaşterii umane: Logosul întrupat a vorbit omului despre Dumnezeu într-un fel uman (άνθρωπίνος). El a făcut aşa folosind cuvinte, chipuri, parabole şi concepte, pentru ca oamenii să poată vorbii de Dumnezeu într-un fel vrednic de El (θεοπρεπώς).[93]

Origen a comentat că Fiul lui Dumnezeu este numit Logos fiindcă ceea ce este rațional şi înzestrat cu rațiune, este revelat în persoana Lui. El este numit Logos fiindcă, El este cel care a schimbat viața noastră, una golită de sens (πάν άλογον ήμών), într-o nouă realitate şi făcut ca şi adevărat rațional (κατά άλήθειαν λογικούς). Astfel, „indiferent ce ați face, dacă ve-ți mânca sau dacă veți bea, toate să le faceți spre mărirea lui Dumnezeu" (1 Corinteni 10, 31). În alt cuvinte, prin întruparea Sa Logosul ne dă posibilitatea să fim părtaşi ai lui însuşi. Astfel, participarea la viața Logosului duhovnicesc constituie restaurarea vieții noastre raționale originale. Prin participare la viața Logosului, viața omului este asimilată în viața lui Dumnezeu. În Hristos, viața omului devine un fel de viață înviată; gândirea sa este ridicată la nivelul raționalității duhovniceşti.[94] Aceasta însemnă că gândirea sa este eliberată de orice disoluție şi dezorientare. Mai mult, în măsura în care ea este un fel de părtaşă la Hristos, limbajul teologic nu este numai un simplu cuvânt uman, ci îşi asumă toată tăria unui Cuvânt dumnezeiesc.[95]

Cu scopul de a evita orice fel de înțelegeri greşite, ar trebui în acest moment să facem clar că teologia ca şi o funcție ecclesială, în dimensiunea ei doxologică, nu este provincia unei anumite enclave de elită a unor specialişti. Deşi teologia nu este limitată la o mică minoritate de intelectuali, nu este cel mai uşor lucru de făcut. Sfântul Grigorie de Nyssa se referă la teologie ca şi la un fel de munte pe care este foarte greu să ajungi.[96] Sfântul Grigorie Teologul este mult mai atent pentru pregătirea şi presupoziția teologiei. Aş vrea să adresez unele dintre aceste puncte. Cu scopul de a răspunde întrebării, „cum am putea teologhisii?" Sfântul Grigorie vorbeşte, între alte rânduri

[92] Platon, *Timeus,* 28c. A se vedea Chiril al Alexandriei, *Despre Ioan* 14, 20 în P: E. Pusey, ed. 480; PG 74:237A. Sfântul Grigorie Teologul schimbă fraza menționată mai sus după cum urmează: θεὸν νοήσαι χαλεπόν φράσαι δέ άδύνατον, *Cuvinte teologice* II, 4 (*Cuvântul* 28), A. J. Mason, ed., p. 26; PG 36: 29C.

[93] Papaptru, *Esența teologiei, op. Cit.* p. 44.

[94] Origen, *Despre Ioan 1, 37,* în Colosterman, GCS, p. 47, 21-29; PG 14-961D: p. 47, 21-29; PG 14:96D; λόγος καλείται πάν άλογον ήμών περιαιρών καί κατά άλήθειαν λογικούς κατασκευάζω πάντα είς δόξαν θεού πράττοντας μέχρι τού έσθίειν καί τού πίνειν, είς δόξαν θεού έπιτελούντας διά τελειότερα τού βίου έργα. Εί γάρ μετέχοντες αύτού άνιστάμεθα καί φωτιζόμεθα τάχα δέ καί ποιμαινόμεθα ή βασιλευόμετα, δήλον ότι καί ένθέως λογικοί γινόμεθα τά έν ήμίν άλογα καί τήν νεκρότητα άφανίζοντος αύτού, καθ' ό Λόγος έστί καί άνάστασις.

[95] Pentru o discuție mai detaliată a se vedea: Scouteris, *Sensurile termenului „teologie", op. cit.* pp. 167 ff.

[96] Όρος γάρ έστι άναντες ώς άληθώς καί δυσπρόσιτον ή θεολογίκα, ής μόλις ό πολύς λεώς τήν ύπώρειαν φθάνει, Sfântul Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise,* H. Musurillo, ed. P. 84, 21-22; PG 44; 373D-376A.

de calmul lăuntric (σχολή) şi de tăcerea duhovnicească.[97] Tăcerea, ca şi o metodă necesară care a condus la teologie, a fost accentuată explicit de Sfântul Antonie, învățătorul din deşert. El spune în textul uneia din viața sa sfântă „în tăcere, foloseşte-ți mintea şi prin folosirea minții vorbeşte lăuntric cu tine însuşi; căci în tăcere mintea dă naştere unui cuvânt. Un cuvânt de mulțumire oferit lui Dumnezeu este mântuirea omului."[98]

Trebuie să admitem că în mediul nostru teologic nu ne referim de multe ori la tăcere. Educația noastră teologică supra-accentuiază semnificația cuvântului scris sau vorbit. Vorbirea publică sau omiletica au devenit cursuri de teologie primare în facultățile noastre. Stresați de mentalitățile societăților în care trăim, continuăm să acordăm din ce în ce mai puțină atenție la ceea ce Sfântul Grigorie numeşte σχολή, liniştea lăuntrică şi tăcerea. Aş putea spune că educația noastră teologică suferă de, ceea ce aş putea numii, un sindrom „demostenic" sau un complex demostenic.

După anumite tradiții biografice, Demostene, cel mai mare orator atenian, ca şi un tânăr student de retorică încerca să îşi depăşească bâlbâiala şi astfel să ajungă să vorbească fluent. De mai multe ori, el mergea pe malul mării unde stând cu fața la mare şi punând câteva pietre în gură, practica arta vorbirii. Astfel, Demostene s-a format să devină un retor. Societatea atenian㠄, fără să se asemene societăților noastre moderne, nu putea să accepte decât oameni „de succes." La fel şi eu am impresia că şi noi, învățăm şi forțăm studenții să devină predicatori „de succes", oratori şi învățători de teologie. În mod sigur, acest lucru este bine dintr-un anumit punct de vedere, dar îi pregătim noi oare să aprecieze tăcerea? Nu îi forțăm noi oare să se scoată afară calea care duce la calm şi linişte lăuntrică? În *Gerotnikon* citim că „se spunea că Ava Agaton timp de trei ani a trăit cu o piatră în gură până când a învățat să tacă."[99] Demostene şi Agaton au folosit aceiaşi metodă ca să atingă nişte realizări diametric diferite. De fapt, ceea ce îl diferențiază pe Demostene de Agaton a fost țelul *ascezei.* Primul intenționa să devină orator; ultimul avea în vedere şi dorea cel mai mult să învețe să tacă.

Mărire şi glorificare

Când vorbim de tăcere, nu presupunem un fel de condiție statică, individualistă şi patetică, un fel de distorsionate a personalității umane. Tăcerea nu este un fel de consecință a antropofobiei. Ci mai mult ea se manifestă într-o calitate profund lăuntrică şi interioară. Este o putere existențială, creativă, un fel de vindecare şi redirecționare a omului în spre viața duhovnicească. Tăcerea este o atitudine profund creştină, care se leagă direct de kenoza dumnezeiască. Dacă studiem cu grijă datele biblice care se leagă de cel mai mare punct al plecării *Logosului,* patima şi crucea Sa, ne dăm seama că Hristos S-a confruntat în patima Sa cu o tăcere şi cu o ascultare absolută. Ca şi răspuns la întrebarea marelui preot: „nu răspunzi nimic?... Iar Iisus tăcea." (Matei 26: 62-63). La fel şi la întrebarea lui Pilat: „nu răspunzi nimic?... Dar Iisus nu a răspuns nimic. (Marcu 15, 4-5). Cu privire la sacrificiul Lui pe cruce, profeția lui Isaia ne oferă în mod sigur cel mai profund sumar: „Din pricina chinului El nu-Şi deschide gura ca o oaie la înjunghiere S-a adus şi ca un miel fără de glas în fața celui ce-l tunde" (Isaia 53: 7).

Accentuez subiectul central al tăcerii, nu atât de mult ca şi un fel de refuz, ci mai întâi de toate, ca şi un fel de atitudine şi de comportament lăuntric, care se leagă atât de mărirea *Logosului* întrupat la fel ca şi de posibilitatea dată nouă de a atribui mărire lui Dumnezeu. În acest sens, ne confruntăm, cu un paradox creştin fundamental: tăcerea, ca şi expresie a golirii de Sine totale a Cuvântului şi tăcerea, ca şi mărirea Lui, prin faptul că sunt legate împreună. Este tocmai acest paradox cel care este considerat de evrei un „scandal" şi o „piatră de poticnire" (1 Corinteni 1, 23). Pentru evrei, ideea în sine a Domnului măririi tăcut şi crucificat nu a fost nu numai de neconceput ci şi un fel de blasfemie. Mai mult, după înțelepciunea grecilor, ideea unui Dumnezeu smerit sau umilit, care suferă în tăcere şi care este incapabil de a Îşi arăta puterea Sa, a fost cu mult dincolo de orice imaginație şi de prostie reală.

[97] Δεί γάρ τώ όντι σχολάσαι καί γνώναι Θεόν' καί όταν λάβωμεν καιρόν κρίνειν θεολογίας εΰθύτητα, Sfântul Grigorie Teologul, *Cuvântare* 27, 3, A. J. Mason, ed. p. 5, 6-8; PG 36: 16A.
[98] *Zicerile părinților deşertului*, traducere de B. Ward (Londra, 1981), p. 22, 20 ibid.
[99] *Ibid.*

Totuşi, ceea ce este scandalos pentru evrei şi nebunie pentru greci este în cele din urmă, „puterea în înțelepciunea lui Dumnezeu” (1 Corinteni 1, 24).

Faptul care este clar şi definit accentuat este că mărirea veşnică şi de neabordat a lui Dumnezeu, puterea şi înțelepciunea Sa, ne apar nouă ca şi plecarea lui Dumnezeu cuvântul. Acest lucru este clar arătat de Sfântul Ioan în Evanghelie: „Cuvântul S-a făcut carne şi S-a sălăşluit între noi şi noi am văzut mărirea Lui, mărirea unuia născut Fiu al Tatălui, plin de har şi de adevăr” (Ioan 1, 14). Mărirea a fost transmisă realității umane fiindcă Dumnezeu, în mişcarea lui unică şi extatică, a intrat în limitele sărăciei umane. El S-a plecat liber la nivelul uman cu scopul ca „noi toți, cu o față neacoperită, văzând ca într-o oglindă mărirea Domnului, ca unii care suntem transformați în acelaşi chip din mărire în mărire” (2 Corinteni 3, 18).

În analiză finală, faptul că mărirea veşnică a lui Dumnezeu a apărut pe scena istoriei umane, prin umilirea extremă a lui Dumnezeu Cuvântul, constituie cu adevărat cel mai mare paradox. Pentru societatea greacă sau societățile noastre moderne, care se sârguiesc să ajungă la progres şi la succes şi la împlinirea puterii şi a măririi umane, aceasta este o contradicție indiscutabilă; o distorsionare deschisă o oricărei legi a acestei lumi. Ca şi creştini ne lipseşte de multe roi capacitatea lăuntrică de a înțelege că această contradicție şi antinomie a dus la adevăr şi la „libertatea măreață a fiilor lui Dumnezeu” (Romani 8, 21). Privirea noastră nu este destul de clară ca să vedem lucrurile după cum sunt ele şi după cum apar ele.

Ca şi o pomenire, în acest sens, iconografia ortodoxă personifică icoana lui Hristos, intitulată „regele măririi.” Această icoană unică nu este un chip al Fiului lui Dumnezeu în suferința Sa regală. În forma Sa tăcută ca şi slujitor, într-o umilință extremă, lipsindu-i „frumusețe” şi „formă” (Isaia 53: 2), în taina crucii, înțelepciunea, mărirea şi puterea enipostaziată a lui Dumnezeu Tatăl ni S-a descoperit în mărire, în dumnezeirea Sa.

Ceea ce a fost menționat mai sus, cu privire la tăcere şi la umilință, este imediat pusă în practică subiectului doxologiei. Doxologia nu este un fel de verbalizare goală sau cuvinte triumfale, ci este mai mult limba celor care s-au negat pe sine şi şi-au pierdut viețile (Matei 16: 24-25). Doxologia este cu adevărat limba celor care au învățat să tacă. Astfel, doxologia se leagă imediat de viața lui Hristos. Ea este o consecință a vieții lui Hristos. De fapt, doxologia este limba sfinților şi a tuturor celor care cred că există posibilitatea de a arăta limba ortodoxiei fără sfințenie ca şi cei care cred ca pot face teologie fără Dumnezeu.

Trebuie să fim siguri că, atunci când vorbim de „doxologie ca şi limbaj al ortodoxiei”, teologii ortodocşi, de fapt, mărturisesc față de tăcerea lor profundă agonia lor existențială de a menține şi a aprofunda etosul, duhul şi atitudinea Ortodoxiei. Cu adevărat, aceasta este provocarea şi misiunea noastră.

BISRICA ŞI JUSTIFICAREA
O abordare ortodoxă a subiectului justificării şi al credinţei colective•

Una dintre realităţile tragice ale omului modern este suferinţa pe care acesta şi-o asumă nedrept şi cea pe care de cele mai multe ori o cauzează asupra celorlalţi. Împotriva aceste situaţii nefericite, Biserica a ajuns să îşi plângă înseşi fiinţa ei, înseşi viaţa ei: „şi Cuvântul trup S-a făcut şi S-a sălăşluit întru noi; şi noi văzutu-I-am slava ca pe slava Unuia-Născut din Tatăl, plin de har şi de adevăr." (Ioan 1, 14). În aceasta constă adevărul despre om şi Dumnezeu. Aici poate fi împlinită Revelaţia, din moment ce ea nu se referă numai la Dumnezeu ci şi la om, este cât se poate de important să realizăm că în întruparea Logosului, nu numai că sunt descoperite lucrurile referitoare la Dumnezeu, dar şi sensul existenţei omului în mare parte. Dimensiunea sau potenţialul deplin al persoanei umane au fost manifestate în ipostasul *teandric* al lui Iisus Hristos, din moment ce, după cum spune Sfântul Atanasie, „El s-a făcut om pentru ca noi să fim îndumnezeiţi."[100]

Cu scopul de a aborda tot subiectul justificării omului şi de a examina mai specific relaţia dintre Biserică şi justificare, este necesar să începem din bazele hristologice. Mai mult, se ştie foarte bine că teologia ortodoxă nu poate decât să folosească acest punct de început atunci când se referă la om. În înţelegerea patristică nu poate fi găsit nici un fel de sistem autonom de gândire cu privire la om, nici un fel de antropologie în sens îngust. Toate învăţăturile Părinţilor greci cu privire la om sunt, fără nici un fel de îndoială, teologie sau dacă preferaţi un fel de antropologie teologică. Standardul de a înţelege şi a judeca omul nu este omul însuşi, ci Omul-Dumnezeu.

Astfel, justificarea omului poate fi văzută în toată plinătatea ei inscrutinabilă în *kenoza* Sa duhovnicească. Cu adevărat, cu întruparea, nu numai că sunt rectificare rezultatele căderii omului dar mai are loc o nouă creaţie a omului. După cum ar spune Sfântul Grigorie de Nyssa: „este construit un cer nou, adică neclintirea credinţei în Hristos, noile perspectiva ale întrupării, care până acum au fost necunoscute, fiind deschise omului; căci cu adevărat suntem confruntaţi cu recreaţia omului. Pavel, atunci când s-a referit la primul şi ultimul Adam, încearcă într-un fel simplu şi figurativ să schiţeze potenţialităţile infinite ale omului Noului Testament: „omul cel dintâi este din pământ, pământesc; omul cel de-al doilea este din cer. Precum cel pământesc, aşa şi cei pământeşti; şi precum cel ceresc, aşa şi cei cereşti. Şi după cum am purtat chipul celui pământesc, vom purta şi chipul Celui ceresc." (1 Corinteni 15: 47-48).

• Lucrarea prezentată la Colocviul Internaţional ţinut la Insitutul Ecumenic Tantur pentru Studii Teologice Avansate, Ierusalim, în 29 martie 1982 şi publicată pentru prima dată în *Magazinul teologic ortodox grecesc* 28, nr. 2 (1983), 145-155.

[100] *Despre întruparea Cuvântului,* editat de R. W. Thomson, p. 268; PG 25: 192.

Prin întrupare, natura umană nu primeşte pur şi simplu darurile duhovniceşti; ea nu este numai pecetluită cu vărsarea bogată a harului duhovnicesc, ci este unită ipostatic cu Dumnezeu Logosul şi de aici înainte rămâne în unitate cu El, „fără confuzie, fără schimbare, fără diviziune, fără seaprație," fiind întotdeauna prezente în acelaşi ipostas duhovnicesc. În întrupare, natura umană este unită cu natura dumnezeiască într-un fel unic, pentru ca să depăşească orice altă uniune şi relație, în timp ce în acelaşi timp „diferența celor două naturi nu este în nici un caz distrusă pe baza acestei uniri, ci este mai mult un fel de proprietate a fiecărei naturi care este păstrată şi participând într-o persoană şi într-un ipostas."[101]

Unitatea naturii dumnezeieşti şi a celei umane în persoana sau în ipostasul lui Dumnezeu Cuvântul – asumarea întregului naturi umane – constituie taina răscumpărării omului. Sfântul Ioan Damaschinul, sumartizând învățăturile patristice de până în zilele lui, declară explicit: „El în plinătatea Sa m-a luat pe mine asupra Sa şi a fost unit cu întregul pentru ca El în mărirea Lui să poată vărsa mântuire omului. Căci ceea ce nu a fost asumat nu poate fi vindecat."[102] Întruparea Logosului ca şi vivificare şi înviere a întregului umanității poate fi văzută în unitatea nefrântă constituită de natura umană ca fiind subliniată de mai mulți părinți greci şi cel mai mult de Sfântul Grigorie de Nyssa. Umanitatea formează un fel de unitate reală şi concretă, τό τής άνθρωπότητος πλήρωμα. Cu o mare satisfacție Sfântul Grigorie de Nyssa vede în oaia cea pierdută parabola evanghelică ca şi simbol al acestei umanități singure reunite de bunul păstor pentru cei „nouăzecişinouă", mulțimile nenumărate de îngeri.[103] Această unitate a rasei umane formează bazele ontologice pentru încorporarea noastră în Hristos şi pentru răscumpărarea noastră în El.[104] Atunci când Sfântul Grigorie de Nyssa afirmă că „trupul lui Hristos este toată natura umană cu care a fost El unit,"[105] el presupune unitatea „facerii omeneşti" şi voieşte să accentueze caracterul universal al mântuirii în Hristos. Tatăl, ne-a apărut nouă într-un trup uman, adică atunci când şi-a asumat un fel de natură umană concretă, S-a unit pe Sine cu toată πλήρωμα umană şi prin această unire a răscumpărat, a restaurat, a perfecționat şi a transfigurat.

Începând cu dimensiunea universală a întrupării, putem înțelege cu uşurință unde trebuie plasată baza justificării umane. Justificarea este demnitatea care se cuvine într-un fel unic, perfect şi complet (Col. 3, 3). Este cât se poate de important în acest sens că tema lui centrală trece prin toată istoria doctrinei hristologice; în alte cuvinte întruparea Cuvântului este în sine un fel de răscumpărare, restaurare, viață şi dreptate. Ceea ce a fost arătat până acum arată, cred, că întruparea Logosului, ca şi manifestare a lui Dumnezeu, semnifică revelația vieții, consecvent, revelația unei existențe autentice a omului. Întruparea este *kenoza* lui Dumnezeu, care duce la înviorarea lăuntrică a omului. Această *kenoză* – înviorare lăuntrică începe, după învățăturile apostolice, cu naşterea lui Hristos şi este împlinită prin moarea Sa pe cruce. Dumnezeu Logosul „dar S-a golit pe Sine luând chip de rob, devenind asemenea oamenilor şi la înfățişare aflându-Se ca un om; S-a smerit pe Sine făcându-Se ascultător până la moarte — şi încă moarte de cruce!" (Filipeni 2, 7-8). Astfel, viața este oferită prin moarte. În aceasta constă „nebunia" şi „scandalul" creştinismului; paradoxul credinței creştine: viața prin moarte, de la o moarte voluntară, la mărirea învierii, la o nouă viață.

Haideți să insistăm aici asupra subiectului morții lui Hristos.[106] Mai întâi de toate este necesar să accentuăm că această moarte paradoxală este un act de ascultare şi de supunere totală. Neascultării primului Adam care a avut ca şi consecință moartea, al doilea Adam îi juxtapune ascultarea lui totală: „El a devenit ascultător până la moarte." Din timp ce din neascultarea primului Adam a rezultat moartea, ascultarea celui de al doilea Adam îşi deschide

[101] *Despre Cântarea cântărilor,* ed. R. W. Thomson, p. 268; PG 25-192.
[102] *Extrasul expoziției credinței ortodoxe* 50. 35-37, ed. De Kotter, pp. 151-152 (PC 45-1153).
[103] *Împotriva lui Apolinarie,* editat de F. Müller (Leiden, 1958), pp. 151-152; PG 45:1153.
[104] A se vedea articolul meu, „Η ένότης άνθρωπίνης φύσεως ώς πραγματική προύπόθεσις τής σωματηρίας έκ τής άνθρωπολογίας τού άγίου Γρηγορίου τοΰ Νύσσης" *Teologia* 40, 1969, pp. 416-429 şi A. H. Armsotrong, „Elemente platonice în doctrina Sfântului Grigorie de Nyssa despre om", *Studiile dominicane* 1 (1948), 113-126.
[105] *Când toate lucrurile vor fi plecate Lui,* în PG 44: 1320B.
[106] Pentru o discuție comprehensivă a morții lui Hristos pe cruce a se vedea Florovsky, „Ό σταρικός θάνατος" [Moartea lui Hristos pe cruce], Άνατομία προβλημάτων τής πίστεως, traducere de M. Kalamaras (Tesalonic, 1977), pp. 52 ff.

calea în spre înviorarea noastră lăuntrică. Prin decizia lui Adam de a se supune şi a asculta de diavol, din cauza incapacităţii lui de a îşi folosii cum se cuvine darul libertăţii, s-a creat un fel de duşmănie între Dumnezeu şi om. În limbajul Noului Testament, termenul de ostilitate nu însemnă ostilitate din partea lui Dumnezeu faţă de om, ci exprimă tocmai opusul: duşmănie pe care omul căzut o simte faţă de Dumnezeu şi mai apoi faţă de semenii lui. Această duşmănie este fructul fatal al deciziei luate de om de a se plasa pe sine „la răsăritul grădinii," adică afară din dimensiunea comuniunii originale de iubire dintre Dumnezeu şi om. În acest sens, omul şi-a schimbat mintea sa duhovnicească, care a fost fructul minţii sale reale, cu o minte carnală, care ar fi fost rezultatul vieţii sale pământeşti neexistente. Sfântul Pavel a descris vivid tragedia omului care se găseşte pe sine într-un stadiu de duşmănie: „a fi orientat cu mintea în spre carnal ar însemna un fel de moarte; dar a fi orientat cu mintea în spre cele duhovniceşti este viaţă şi pace. Fiindcă mintea carnală este un fel de duşmănie faţă de Dumnezeu: căci ea nu este subiectul legii lui Dumnezeu şi nici nu ar putea fi" (Romani 8, 6-7).

În acest moment trebuie să facem o clarificare necesară: există o diferenţă în a spune că Dumnezeu Cuvântul şi-a asumat toată natura umană şi El „S-a dat pe Sine lui Dumnezeu prinos şi jertfă întru miros cu bună mireasmă." (Efeseni 5, 2). Acest „S-a dat pe Sine însuşi" semnifică faptul că păcatul este şters printr-o oferire voluntară. Stadiul păcatului nu este dizolvat odată cu întruparea; în alt cuvinte, răscumpărarea nu este devenirea imediată a unirii între natura umană şi cea dumnezeiască; este tocmai rezultatul voinţei lui Hristos. Hristos este „Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii!" (Ioan 1, 29), nu fiindcă natura umană şi cea dumnezeiască au fost unite ipostatic în El, ci fiindcă El a ales în mod liber crucea şi moartea. Acest act al alegerii este un simbol al iubirii pe care a avut-o El faţă de om.

Mai mult, trebuie adăugat că patima şi cruce au un sens mai larg: toată viaţa lui Hristos pe pământ a fost un patimă fără final, o iubire a suferinţei pentru umanitate. Accentuăm aceasta cu scopul de a evita capcana fragmentării lucrării lui Hristos, care duce inevitabil la interpretaţii scolastice. Lucrarea lui Hristos ca şi plinătate şi răscumpărare care derivă din ea nu sunt legat de un fel de evenimente izolate a vieţii Sale pământeşti. Tot cursul vieţii Mântuitorului pe pământ formează un fel de totalitate, un întreg organic, prin care nu este posibil să separăm sau să izolăm aceasta sau cealaltă parte. Evident că pasul final al cursului unic este moartea pe cruce, după cum Hristos a mărturisit: „Dar Eu pentru aceasta am venit în ceasul acesta!" (Ioan 12, 27). Moartea pe cruce este precedată de o suferinţă de o viaţă, suferinţa pentru duşmănia omului, pentru izolarea persoanei umane, pentru "întreaga lume" care "în rău zace" (1 Ioan 5, 19).

Un alt punct care nu ar trebui să scape atenţiei noastre este că nu putem avea o înţelegere corectă a tainei morţii lui Hristos dacă folosim categorii morale sau legaliste ca şi temeliile noastre. Moartea lui Hristos nu a fost moartea unui drept, care eventual ar fi putut să ne conducă la un fel de concluzii morale, nici nu a fost cazul unui fel de „aşezări a mărturiilor" sau ceva de acest gen necesar pentru satisfacerea dreptăţii dumnezeieşti. Moartea lui Hristos are o altă dimensiune fiindcă a fost moartea acelei naturi umane pure care prin asumarea ei în ipostasul lui Dumnezeu Cuvântul, a fost deja îndumnezeită. Avem de a face aici cu un fel de moarte unică, cu o moarte care nu este consecinţă a păcatului şi care tocmai din acest motiv este ştergerea păcatului.

Vorbind în plan general, moartea este separarea sufletului de trup. În cazul moţii lui Hristos, acelaşi lucru este adevărat pentru sufletul Lui care este separat de trupul Său. Din cauza faptului că un anumit ipostas al Dumnezeului Om nu poate fi divizat, deşi trupul şi sufletul Lui au fost separate de moarte, totuşi, ele rămân, totuşi, unite din cauza Dumnezeirii Logosului de care nu pot fi înstrăinate (unirea ipostatică). Moartea lui Hristos este, prin urmare, moarte fără stricăciune şi pentru acest motiv ea constituie finalul morţii. În alt cuvinte, prin moartea Sa nestricăcioasă au fost biruite stricăciunea şi moartea prin sine. În esenţă, această moarte este învierea naturii umane. Astfel, cu această moarte Logosul întrupat „ştergând zapisul ce era asupra noastră, potrivnic nouă prin opreliştile lui, pe care ni l-a luat din cale pironindu-l pe cruce" (Coloseni 2, 14).

Teologia ortodoxă este mulţumită cu această afirmaţie dogmatică şi evită consistent mişcarea în spre analize sau interpretări scolastice. Este cât se poate de clar că gândirea patristică a întregii teologii a crucii este liberă de legalisme şi elaborări scolastice. Pentru Părinţii Greci ar fi fost suficent să repete cuvintele Noului Testament şi să

descrie, mai mult decât să determine sau să simplifice cu argumentații logice, marea taină a Dumnezeirii. Ei nu au nici un fel de tendință în spre speculație, ci se restrâng la un fel de înțelegere doxologică a morții lui Hristos. Ceea ce avem aici este taina iubirii lui Dumnezeu pentru umanitate, în care toate consecințele căderii sunt reduse la nimic. Aceste consecințe ar fi fost veşnice dacă întruparea sau iconomia filantropică nu ar fi transformat condamnarea în justificare prin curățire, nu a omului, ci a păcatului care l-a nedreptățit pe om.

Moarea lui Hristos ca şi expresie unică a iubirii Sale suferinde pentru umanitate nu are nici un element al compulsiei în ea. Respectul pentru libertatea omului rămâne intact. În acest fel fiecare om îşi poate găsii justificarea prin intrarea prin taina înseşi: „oare nu ştiți că toți câți în Hristos ne-am botezat, întru moartea Lui ne-am botezat? Aşadar, prin botez ne-am îngropat cu El în moarte, pentru ca, aşa cum Hristos a înviat din morți prin slava Tatălui, tot astfel şi noi să umblăm întru înnoirea vieții; că dacă una cu El ne-am făcuta prin asemănarea morții Lui, atunci una vom fi şi prin aceea a învierii Lui, cunoscând noi aceasta, anume că omul nostru cel vechi a fost răstignit împreună cu El, aşa încât trupul păcatului să fie nimicit, pentru ca noi să nu mai fim înrobiți păcatului; căci cel ce a murit este eliberat de păcat" (Romani 6, 3-7). În originalul grecesc, expresia „este liber față de păcat" a versiunii autorizate a Regelui Iacob redă textul aşa, δεδικαίωται άπό τής άμαριτίας, adică „este justificat față de păcat." Astfel, prin botez, care este un fel de imitație a morții şi învierii lui Hristos, omul este justificat: „el care este mort este *justificat* față de păcat." Cu botezul omul realizează în sine ceea ce Hristos a împlinit prin moartea Sa voluntară: viața din moarte. Indivizii pot fi născuți în noua viață a învierii numai dacă mor şi sunt înmormântați cu Hristos prin botez.

În tradiția ortodoxă, intrarea în Biserică este înțeleasă ca şi justificare a omului. Dacă voim să o explicăm într-un fel clar şi absolut, justificarea este Biserica. Întru Biserică omul îşi găseşte autenticitatea lui antică. El este liber de legătura morții şi a stricăciunii şi îşi redobândeşte frumusețea lui originară, măreața libertate a fiilor lui Dumnezeu. Păcatul, care într-un anume fel l-a nedreptățit pe om, dispare şi începe o nouă epocă de mărire pentru om. Fiul lui Dumnezeu se oferă pe Sine (παραδίδει έσαυτόν) pentru iertarea păcatelor şi pentru viața lumii. Prin întruparea Logosului, care este un fel de abundență a iubirii şi a ofertei, Biserica intră într-o nouă epocă a măririi: „bărbaților, iubiți pe femeile voastre aşa cum şi Hristos a iubit Biserica şi pe Sine S-a dat pentru ea ca s-o sfințească, curățind-o prin baie de apă întru cuvânt, ca s-o înfățişeze Sieşi Biserică slăvită, fără să aibă pată sau crețuri sau altceva de acest fel, ci să fie sfântă şi fără prihană" (Efeseni 5, 25-27).

Toată realitatea Bisericii este legată inseparabil de taina morții pe cruce: Hristos „S-a dat pe Sine *pentru* Biserică. După aceasta, părtăşia Lui în Biserică trebuie să fie un proces continuu de participare la patima şi la moartea Lui duhovnicească. Viața întotdeauna trece prin moarte. Consecvent, moartea Dumnezeului om pe cruce nu este un simplu eveniment istoric, o afacere a trecutului; din contră, ea acopere toate punctele din unitatea şi vieții. În acest sens, justificarea omului întreg, care se materializează prin moartea lui Hristos, are mai mult un fel de semnificație sacramentală. Acest fapt obiectiv este transferat într-un fel de viață personală a oricărui credincios. Căci cu toții luăm parte la Cina Domnului. La toate slujirile euharistice şi mai înainte de a primii împărtăşania, toți credincioşii ortodocşi se roagă: „cine Tale, celei de taină astăzi Fiul lui Dumnezeu părtaş mă primeşte, căci nu voi spune taina Ta vrăşmaşilor Tăi, nici sărutare îți voi da ca Iuda, ci ca tâlharul mărturisindu-mă strig: pomeneşte-mă doamne cât vei venii întru împărăția Ta."

Semnificația sacramentală a morții pe cruce este descoperită la Cina Domnului, când Hristos a spus, în timp ce oferit pâine şi vin ucenicilor: „şi luând pâinea, mulțumind, a frânt şi le-a dat, zicând: „Acesta este Trupul Meu, cel ce se dă pentru voi; aceasta să faceți întru pomenirea Mea! Asemenea şi paharul, după ce au cinat, zicând: „Acest pahar este Legea cea Nouă, întru Sângele Meu, cel ce se varsă pentru voi" (Luca 22, 19). Aceste cuvinte însemnă nimic mai mult decât oferirea tainei morții pe cruce trupului credincioşilor. Aceasta este posibilitatea oferită membrilor Bisericii pentru un fel de participare continuă în moartea şi învierea lui Hristos, în Paştetele Noului Testament. Este semnificativ că înmânarea pâinii şi a paharului Noului Testament are loc *înainte* de sacrificiul pe cruce, tocmai pentru ca într-un anume fel să fie accentuat caracterul filantropic al jertfirii. După cum ne spune Sfântul Grigorie de Nyssa: „Hristos nu a aşteptat necesitatea creată de trădarea Sa şi atacul tâlharilor la

drumul mare al iudeilor şi de decizia ilegală a lui Pilat, pentru ca viclenia lor să poată devenii principiul şi cauza mântuirii comune a omului; dar El a anticipat atacul prin iconomie, după taina inefabilă a dispensaţiei duhovniceşti care nu este vizibilă oamenilor."[107] Astfel Cina Domnului nu este un fel de prefigurare sau de realizare simbolică şi profetică a morţii lui Hristos, ci o taină reală care a fost slujită de Hristos, Marele Preot al Noului Testament. Similar, Sfânta Euharistie nu este o simplă pomenire simbolică a Cinei Domnului, ci o taină reală. Este pomenirea „crucii, a mormântului, învierii celei de a treia zi, a urcuşului la ceruri, şederea de-a dreapta şi a celei de a doua şi a măreţii Sale veniri." Totuşi, separat de acest caracter „anamnetic," Sfânta Euharistie, după înţelegerea ortodoxă este o oferire „pentru toţi şi pentru toate"... pentru sfânta, catolică şi apostolică Biserică."[108] Este taina prezenţei, nu una fictivă şi formală, ci a unei prezenţe reale. În acest fel, prin Sfânta Euharistie, moartea şi învierea lui Hristos au devenit un fel de prezenţă constantă în viaţa Bisericii. Taina morţii prin cruce există în „aici" şi „acum" al Bisericii.

În Euharistie, moartea omului este asumată şi schimbată în viaţă. Viaţa a fost altoită spre moarte. Prin urmare este un fel de taină a transfigurării. Această asumare a păcatului şi a morţii omului, la fel ca şi schimbarea ei în viaţa comuniunii cu Dumnezeu este tocmai noua condiţie care este întrupată de Biserică. Adunarea euharistică este restaurarea comuniuni antice dintre Dumnezeu şi om. În ea este realizată adevărata fiinţă a omului, din moment ce omul există numai când este în comuniune cu Dumnezeu. Comuniunea euharistică ca şi un fel de ridicare a diviziunii create de cădere şi ca şi unificare a vieţii, este, în analiză ultimă, o creaţie a omului după asemănarea lui Hristos şi din acest motiv la fel de bine şi justificarea sau îndreptăţirea lui. Astfel, omul devine, dacă este să repetăm modul de exprimare a lui Nicolae Cabasila, o îndreptăţire după asemănarea lui Hristos (δικαιοσύν χριστοειδής).

În acest moment ar trebui să afirmăm că unificarea naturii împărţite a omului, care are loc în Sfânta Euharistie, această dreptate după asemănarea lui Hristos, nu este oferită omului necondiţional. Nu există nimic magic sau evident prin sine în comuniunea dintre Dumnezeu şi om care are loc în Euharistie. Pentru ca arborele justificării să dea fruct, trebuie să existe arborele dreptăţii umane. Cabasila foloseşte analogia biblică a măslinei sălbatice: omul este comparat cu un fel de măslin care lăsat prin sine este steril şi uscat, adică, este incapabil să aducă fruct la o transformare deplină. Astfel, fructele care vin dintr-un măslin sălbatic sunt fructele unui măslin bun. Pentru ca aceste fructe să existe, este necesară un fel de rădăcină; în alte cuvinte, *asceza* prin sine nu duce la justificare: numai faptele bune nu aduc nici un fel de merit şi prin urmare numai credinţa nu îl restaurează pe om. Credinţa şi faptele, adică rezultatele *ascezei* omului sunt pur şi simplu numai nişte precondiţii. Credinţa şi faptele sunt numai rădăcina dreptăţii umane, care atunci când este unită cu dreptatea lui Hristos devine dreptate după asemănarea lui Hristos.[109]

Teologia ortodoxă nu a încetat niciodată să sublinieze harul lui Dumnezeu şi *sinergia* (colaborarea) omului. Mai întâi omul primeşte talentul darului lui Dumnezeu şi mai apoi îşi adaugă munca sa personală. Practic, justificarea omului este mai mult un fel de oferire şi o acţiune a lui Hristos; totuşi, omul, are un mare grad de responsabilitate pentru realizarea îndreptăţirii. Câmpul de acţiune este deschis omului; ele este liber de a crea propria lui istorie a sfinţirii.

Astfel, ajungem la capitolul *ascezei* şi al semnificaţia lui pentru viaţa omului. Părinţii tradiţiei ortodoxe consideră *asceza* un fel de realitate fundamentală. Spiritualitatea ortodoxă şi teologia sunt ascetice. Nimic din viaţa lor nu rămân afară din dimensiunea *ascezei*. Justificarea omului este fructul morţii şi învierii lui Hristos. În botez credinciosul trece prin moarte, cu scopul de a fi înviat, pentru ca omul nou, omul iluminat să fie născut. În adunarea euharistiei, Biserica experimentează continuu moartea şi învierea lui Hristos, ca şi un eveniment sacramental. Moartea şi învierea sunt doi poli care mişcă tot cursul duhovnicesc al omului. Omul trebuie să moară prin *asceză* pentru ca să poată trăi. El trebuie să devină „mort păcatului, dar vii lui Dumnezeu întru Hristos Iisus, Domnul nostru." (Romani 6, 11).

---

[107] *Despre Sfintele Paşti şi despre perioda de trei zile a învierii lui Hristos,* PC, 44:1320.
[108] *Sfânta Liturghie a Sfântului Ioan Hrisostom.*
[109] *Viaţa în Hristos* (PG 150: 592).

Mortificarea păcatului, această moarte continuă care este realizată prin antrenament ascetic, deschide orizontului omului de a se înțelege pe sine ca fiind etern şi se pun bazele pentru descoperirea persoanei umane autentice. În aceasta constă baza sfinţeniei. *Asceza* ca şi mod al vieții şi nu numai ca şi un fel de practică a unor metode specifice sau regulații formale sunt punctul de început şi presupunerea realizării, din fiecare „ego" uman, a vieții justificării, sfinţirii sau a îndumnezeirii. Prin *asceză* şi prin sfinţire Hristos se oferă pe Sine omului, viața patimii şi a învierii; El îl face pe om, prin puterea Duhului Sfânt, participant la energiile lui dumnezeieşti necreate, pentru ca să poată ajunge la cunoaşterea deplină a eternității şi a nemurii proprii şi astfel să aibă şansa de a abolii răul, moartea şi ispita, din moment ce Hristos S-a exprimat: „aşa şi voi, socotiți-vă că morți îi sunteți păcatului, dar vii lui Dumnezeu întru Hristos Iisus, Domnul nostru." (Iaon 14, 12). Prin *asceză*, prin patima noastră continuă şi personală, viața Dumnezeului om Iisus Hristos este pusă la nivelul fiecărui credincios individual. Astfel, nu numai creația şi justificarea, ci şi apropierea este lucrarea Dumnezeului Om.

Viața divino-umană a lui Hristos nu este ceva care aparține trecutului, o pomenire, un fel de învățătură folositoare şi nici măcar un criteriu pentru prezent; această viață duhovnicească există, în întregime, în trupul *tenadric* al lui Hristos, în Biserică după cum este experimentat constant de toți membri, „în măsura tuturor părților." Această *viață teandrică* a fost trăită şi se trăieşte prin *asceza* sfinților. Viața sfinților este de fapt viața Dumnezeului Om Iisus Hristos. Ea este transferată de la El celor care îl urmează şi este trăită de el în Biserică. În acest sens, voi clarifica că folosesc aici termenul de „sfânt" într-un sens mai larg şi mai static. Sfinții, din Biserică, cu puterile lor profetice, care transmit sensul veşniciei lor trupului întreg al credincioşilor, nu sunt numai cei care datorită luptei şi virtuții lor personale au fost proclamați sfinți de Biserică; ci mai mult cei care duc o viață de sfinți, adică viața în Hristos şi astfel noi am „să vă dezbrăcați de omul cel vechi al fostului vostru fel de viață, care se strică prin poftele înşelăciunii" (Efeseni 4, 22).

După înțelegerea ortodoxă, justificarea este în aceste persoane. Ele au fost justificate prin credință şi prin faptele lor. Ei sunt cei care au murit şi care mor în fiecare zi şi care din acest motiv sunt fii învierii. Trecând prin moarte în toate aspectele vieții lor, ei au devenit purtătorii de viață a lui Hristos şi prin urare ei sunt capabili să transceadă moartea. Întru Biserică, sfinții sunt un fel de realități autentice; „dumnezei" prin participare, care pot învăța fără să greşească, într-un fel care ar putea fi incredibil mult mai puternic decât miriade de cărți şi care port influența şi credința poporului prin propria lor viață. Sfinții nu îşi mai aparțin lor însuşi, ei aparțin Bisericii, ei sunt un fel de „persoane catolice." Ei sunt cei care s-au depăşit pe sine prin *asceză*, adică, cei care şi-au ridicat *ego*-ul lor la nivelul unui *ego* catolic al Bisericii. Prin urmare ei pot teologhisii cu teologia Bisericii şi pot simții durerea semenilor lor prin „sentimentul" (αίσθησις) Bisericii.

În acest sens, mai trebuie să adaug clarificare. În teologia occidentală vedem de mai multe ori distincția dintre justificare şi sfinţire. Putem simții că aici avem de a face cu două stadii diferite care sunt distinse clar unul de altul. Justificarea este considerată a fi primul stadiu, punctul de început, după care urmează al doilea stadiu, sfinţirea. Menţin că în teologia ortodoxă problema pusă pe nişte baze diferite. Ceea ce este accentuat aici nu este distincția dintre justificare şi sfinţire, ci caracterul dinamic al justificării. Este acest dinamism al justificării care constituie sfinţirea. Astfel, omul poate devenii o ființă infinită cu potențialități imense deschise în fața lui. Prin botez el se adresează lui Hristos; adică el participă la justificarea creată de Hristos, în timp ce îşi găseşte calea deschisă pentru a se ridica „până ce toți vom ajunge la unitatea credinței şi a cunoaşterii Fiului lui Dumnezeu, la starea de bărbat desăvârşit, la măsura vârstei plinătății lui Hristos" (Efeseni 4, 13). Justificarea este un fapt dat, dar în acelaşi timp este un fel de realitate în pare care omul avansează continuu. Este, în analiză finală procesul în spre sfârşitul nesfârşit al perfecțiunii.

Astfel, sfântul, adică cel în care justificarea este arătată prin viața dumnezeiesc omenească a lui Hristos, devine inima Bisericii. El este o mărturie vie, o „epistolă" care îi poată învăța pe poporul lui Dumnezeu. Când Pavel scrie „Bisericii lui Dumnezeu care este în Corint, la fel cu toți sfinții care sunt în Ahaia", el spune, „scrisoarea noastră sunteți voi, scrisă în inimile noastre, cunoscută şi citită de toți oamenii; voi arătați că sunteți scrisoare a lui Hristos încredințată slujirii noastre, scrisă nu cu cerneală, ci cu Duhul Dumnezeului Celui Viu, nu pe table de piatră,

ci pe tablele de carne ale inimii." (2 Corinteni 3, 2-3). Scriind aceste cuvinte, Pavel nu a folosit un fel de exagerare verbală, ci a dorit să exprime faptul că sfântul, dincolo de timpul şi perioada în care trăia, este în realitate „o dogmă vie şi aplicată", din moment ce el experimentează adevărurile dogmatice mântuitoare în toată puterea lor creativă şi dătătoare de viaţă. În persoana sfântului devine evident, într-un fel absolut, că dogmele nu sunt numai nişte adevăruri ontologice în sine şi prin sine, ci că dogma este o sursă a vieţii şi a duhovniciei; un adevăr evidenţiat de Hristos Însuşi: „duhul este cel ce dă viaţă; trupul nu foloseşte la nimic. Cuvintele pe care Eu vi le-am grăit, ele duh sunt şi viaţă sunt" (Ioan 6, 63). Fiindcă sfântul este o doctrină vie, el este un fel de învăţător şi pedagog în Biserică. Fiindcă el continuă viaţa Dumnezeului Om Hristos, aceasta însemnând că, fiindcă el este manifestarea vie a justificării în orice prezent istoric al vieţii Bisericii, el poate îmbrăţişa lumea. Prin harul său el atrage lumea în sine şi varsă har peste ea.

Consecvent, subiectul „Justificării şi al credinţei colective" ar putea fi formulat într-un fel teologic ortodox ca şi „sfinţii şi comuniunea sfinţilor."

PREOŢIA CREŞTINĂ ŞI UNITATEA ECCLESIALĂ
Unele consideraţii canonice[110]

La începutul acestui cuvânt, aş vrea să spun ce cinste şi privilegiu imens este pentru mine să susţin conferinţa de bază în această mult stimată adunare a Societăţii pentru Dreptul canonic al Bisericilor Răsăritene. Intenţia mea din această lucrare este de a examina dintr-o perspectivă canonică şi una teologică rolul preoţimii şi a slujirii ecclesiale a unităţii.

[110] Lucrarea susţinută ca şi adresă la Al Douăzecilea Congres Internaţional pentru Societatea de Drept al Bisericilor Răsăritene, Boston MA, 20-26 august 1995, publicată pentru prima dată în *Canon* 13 (1996), pp. 135-147.

Înregistrările tradiției creştine primare nu lasă nici un fel de îndoială că preoția creştină nu este o „funcție" necesară pentru ființa instituțională a Bisericii. Nu este nici un fel de oficiu autonom, izolat şi suficent sieşi care aparține unui individ hirotonit. Este mai mult un fel de slujire care se leagă şi care aparține tot trupului ecclesial. Putem să ne gândim la ea ca şi la o realitate *anaforală* care stă întotdeauna în referință şi care ne conduce întotdeauna la un fel de comuniune mântuitoare a trupului lui Hristos.

Încă de la începutul istoriei creştine, preoția a fost înțeleasă ca şi un fel de mărturie vie a lui Hristos în acel „acum" istoric al vieții Bisericii. A fost văzută ca şi un fel de model al împlinirii pascale şi a *parusiei,* vărsată peste creştini prin puterea Duhului Sfânt. Aceasta însemnă că preoția a fost considerată ca şi un fel de parte integrantă a realității ecclesial, care se leagă şi care începe din iconomia penticostală.

Cu scopul de a ajunge la înțelegere comprehensivă a locului preoției în comunitatea creştină şi de a îi estima rolul ei în unitatea ecclesial, ar fi important să accentuăm rolul ei hristologic şi cel pnevmatologic. Orice încercare de a aborda preoția dintr-un punct de vedere monist, adică ca şi un fel de subiect autonom, care duce la un fel de puncte de vedere interpretări scolastice alterate şi al un fel de speculații străine tradiției apostolice.

Chiar şi un studiu fugitiv al datelor Noului Testament de descoperă faptul că titlurile legate la slujire şi preoție sunt atribuite lui Hristos. Hristos este „Apostolul şi marele preot" ((Evrei 3, 1); El este „preot" (Evrei 8, 4), „învățător" şi „rabin" (Matei 23, 7-8). El este un „profet ... şi ceva mai mult decât un profet" (Matei 11, 9); El este „păstorul şi episcopul sufletelor noastre" (1 Petru 2, 25), „Marele păstor" (1, Petru 5, 4). Hristos este „între noi şi unul care slujeşte" (Luca 22, 27); El este „diaconul" (Romani 15, 8). În slujirea Sa preoțească Hristos „S-a dat pe Sine pentru noi şi a oferit o jertfă bine plăcută lui Dumnezeu întru miros de bună mireasmă duhovnicească" (Efeseni 5, 2). În Noul Testament Hristos este victimă şi preotul care realizează acțiunea sacrificială. „Întru această voință suntem noi sfințiți, odată pentru totdeauna, prin jertfa trupului lui Iisus Hristos. Orice preot stă în fiecare zi slujind şi de mai multe ori aducând aceleaşi jertfe, pe cele ce niciodată nu pot înlătura păcatele; Acesta însă, dimpotrivă, după ce o singură jertfă a adus pentru păcate, pentru totdeauna S-a aşezat de-a dreapta lui Dumnezeu, aşteptând ca de aci înainte vrăjmaşii Săi să fie puşi aşternut picioarelor Sale. Căci prin aducerea unei singure jertfe, El pentru totdeauna i-a desăvârşit pe cei ce se sfințesc." (Evrei 10; 10-14).

În ciuda unor caracteristici individuale şi a unor diferențe semnificative în termenii perspectivei şi ai stilului între scriitori ca Matei, Paul, Petru şi Luca nimic nu este mai uimitor decât unitatea esențială în mijlocul diversității. Această unitate este de fapt cea a unei atitudini obişnuite față de Iisus Hristos. Între toți autorii Noului Testament există un anumit acord comun că Hristos „este capul trupului, Biserica, Care este începutul, primul născut din morți, pentru ca în toate lucrurile El să aibă proeminență" (Coloseni 1, 18).

Astfel, din autorii Noului Testament şi din înțelegerea şi concepția lor a lui Hristos, putem afirma că preoția creştină se leagă direct de slujirea lui Hristos. Punctul central este că preoția nu este numai un rezultat simplu al slujirii lui Hristos față de lume, nici un fel de duplicare şi nici un fel de paralelă, ci este cumva încorporată ontologic şi identificată cu slujirea lui Hristos. Dacă Biserica este Hristos Însuşi extins în istorie, preoția creştină egală este slujirea preoțească a lui realizat şi extins în mai toate perioadele istorice ale vieții Bisericii. Ea este, la drept vorbind, reflecția şi proiecția[111] lucrării mântuitoare a lui Hristos în toate secolele. Aceasta însemnă că preoția este strâns legată de Persoana lui Hristos încât percepția Iisus-ului istoric şi a slujirii Sale implică şi determină punctul nostru prin care vedem istoria creştină.

În inima tradiției creştine timpurii stă crezul că Iisus Hristos este „primul născut" şi singurul mare păstor după natura Tatălui.[112] Apostolii şi cei care au fost hirotoniți mai apoi au primit darul preoției „din puterea lui Hristos, preotul Cel veşnic."[113] Afirmând că preoția nu trebuie privită ca şi un fel de eveniment izolat, ci ca şi un eveniment care trebuie pus în legătură strânsă cu faptul Însuşi al lui Hristos, voim să spunem că conținutul primar al preoției nu este nici individual şi nici funcțional, în sensul îngust al termenului, nici moralist ci în mare hristologic.

[111] Ioannis Zizioulas, *Ființa ecclesială* (Paris, 1981), p. 171.
[112] Cf. Ignațiu al Antiohiei, *Către smirneni* 9: „*... Christon Iesoun, ton prototokon kai monon te physei tou Patros archeiera*".
[113] Cf. Iustin Martirul, *Dialog* 42, I: „*... apo tes dymanos tou aionoiou hieros Christou*".

2. Înțelegerea hristologică a preoției duce evident la temeliile pnevmatologice, având în vedere că nimeni nu poate spune că „Iisus este Domnul fără numai prin Duhul Sfânt." (1 Corinteni 12; 3). De fapt nu există nici un fel de modalitate de a înțelege bazele hristologice ale preoției decât numai într-o dimensiune pnevmatologică. Nu numai prin „iconomia Duhului Sfânt" ne putem apropia de iconomia Fiului. Duhul Sfânt a fost trimis lumii în şi prin Fiul, cu scopul de a învăța şi de a pomenii toate lucrurile pe care Hristos le-a realizat în şi pentru noi (Ioan 14: 26).

În acest sens ar trebui să remarcăm că, legând preoția de slujirea lui Hristos, prin operația Duhului Sfânt, nu presupunem un fel de hristologie sau pnevmatologie exclusivă. Iconomia Fiului şi a Duhului nu sunt acțiuni dumnezeieşti paralele, distincte, independente sau determinate de sine. Autonomia teologică nu corespunde cu hristologia ortodoxă sau cu pnevmatologia. După ce Fiul a intrat în realitatea umană „întrupat de la Duhul Sfânt şi de la Fecioara Maria", la fel şi Duhul vine în lume, fiind trimis de Fiul, ca să fi un martor permanent al lucrării Sale (Ioan 15, 26), adică să fie un fel de posibilitatea istorică continuă pentru realizarea slujirii lui Hristos. Astfel, prin Duhul Sfânt, preoția lui Hristos rămâne prezentă „aici" şi „acum" al vieții ecclesiale. Prin Duhul Sfânt preoția, în manifestarea ei istorică este legată de preoția lui Hristos care aparține în acest fel şi care nu v-a putea fi niciodată concepută individual, având în vedere că Duhul Sfânt umple Biserica cu prezența Lui şi îl arată pe Hristos tuturor.

Aspectele hristologice şi cele pnevmatologice ale preoției sunt prezente într-un fel de îmbinare armonioasă. Ele sunt amestecate inseparabil una cu alta într-o sinteză unică. Preoția creştină implică participarea misiunii preoțeşti a lui Hristos. Este tocmai pogorârea personală a Duhului Sfânt asupra noului hirotonit care garantează această participare. Aceasta însemnă că persoana hirotonită prin Duhul Sfânt este legată direct de preoția lui Hristos. *Principiul* teandric al harului preoțesc este prezent pnevmatic în persoana hirotonită concret. Prin *epicleză* şi prin venirea Duhului Sfânt la hirotonire, preoția lui Hristos este oferită noului hirotonit şi ea rămâne vie şi efectivă întru trupul său ecclesial. Astfel, Duhul Sfânt, care a fost încă de la început cu Fiul, creând cosmosul, conducând şi inspirând profeții, întrupând Logosul cel Etern al lui Dumnezeu în om, fiind pururea cu Hristos, înviindu-L din morți şi constituind Biserica apostolică, realizează că preoția proprie lui Hristos.

Considerând preoția în legătură cu pnevmatologia, suntem obligați să facem o referință specială la iconomia Cincizecimii. Se ştie destul de bine că pentru Biserica Cincizecimii nu este numai un eveniment istoric, ci mai mult o prezență continuă şi dinamică, o sursă a vieții care curge permanent. Regretatul părinte Georges Florovsky face o observație că „Cincizecimea devine eternă în succesiunea apostolică, adică în neîntreruperea hirotonirilor ierarhice în care fiecare parte a Bisericii este în toate momentele unită organic cu sursa primară."[114] Astfel, prin preoția hirotonită tot trupul ecclesial se leagă de iconomia dumnezeiască. Preoția devine un fel de instrument al realizării comuniunii ecclesiale, care este oferită în mai toate momentele istorice ca şi un fel de viață penticostală continuă. În această perspectivă, ceea ce noi numim „succesiune apostolică" nu reprezintă un principiu canonic îngust, nici un fel de continuitate externă, ci mai mult semnifică şi indică prezența Duhului Sfânt, acel dar unic care ține toată Biserica în continuitatea vieții harismatice.

3. Atunci când adoptăm punctul de vedere că Iisus Hristos a rămas activ prezent, prin Duhul Sfânt, în preoția creştină, de fapt noi legăm preoția de Unul Dumnezeu în Treime, Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt. În înțelegerea patristică atât hristologia cât şi pnevmatologia sunt întotdeauna plasate în contextul lor Trinitar. Pseudo-Dionisie a avut în minte dimensiunea şi perspectiva Trinitară a preoției, atunci când el a declarat că ierarhia ecclesială „este fântâna vieții, ființa bunătății, cauza a toate, adică, Treime care din bunătate a dat ființa şi bună ființa peste toate."[115] Aceiaşi noțiune este accentuată de Sfântul Maxim Mărturisitorul, care a arătat că „adevărata preoție este în toate aspectele tipul binecuvântatei dumnezeiri."[116] Mai înainte, Sfântul Ignațiu al Antiohiei a recomandat tralienilor să „respecte pe diaconi ca şi pe Iisus Hristos, să cinstească pe episcopi ca şi cum ei ar fi un fel de chip al Tatălui şi pe

[114] G. Florovsky, „Taina Cincizecimii," în *Creație şi răscumpărare* (Belmont MA, 1976), p. 190.
[115] Pseudo-Dionisie, *Ierarhia ecclesială* (PG 3, 373C).
[116] Maxim Mărturisitorul, *Scrisoarea către episcopul Ioan* (PG 91:625A): „*... he alethes hierosyne charakter esti dia panton tes makarias theotetos*."

preoți ca şi sinodul lui Dumnezeu şi ca şi pe colegiul apostolilor."[117] Într-un tratat fals, atribuit Sfântului Atanasie, se dezvoltă o discuție între un ortodox şi un anomoean pe baza: „episcopul, prezbiterul şi diaconul sunt ca şi Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt."[118] O tipologie similară o găsim mai apoi, în scrierile liturgice ale Sfântului Simeon al Tesalonicului. Acolo preoția creştină este numită „dumnezeiască," o definiție paralelă cu cea a lui Grigorie de Nyssa, care a descris preoția ca şi „o problemă dumnezeiască." (*theion chrema*).[119] Sfântul Simeon urmându-i şi citând-l pe Pseudo-Dionisie spune că „în timpul Treimii avem acestea trei: diaconul, prezbiterul şi episcopul."[120]

Temelia Trinitară a ordinii preoțeşti descoperă şi accentuează nu numai originea dumnezeiască a preoției creştine, ci şi caracterul ei comun de egal. Dacă comuniunea celor trei persoane dumnezeieşti, cea a Tatălui, a Fiului şi a Duhului Sfânt, este comuniunea *par excelence* şi dacă preoția este un aspect întreit, episcop, preot, diacon, *diakonia* preoțească este un eveniment al comuniunii. În esență preoția este o realitate comunală. Este un fel de comuniune în termenii harului dumnezeiesc conferit la hirotonie. Este un fel de intercomuniune a slujirii bisericii şi un fel de *syndiakonia* între cele trei rânduri ale preoției hirotonite.

Diakonia preoțească, ca şi un fel de consacrare sacramentală, nu este un fel de numire abstractă şi tainică ci un fel de slujire concretă profund legată de ființa comuniunii ecclesiale. Prin hirotonire orice preot individual acceptă un fel de îndatorire de a slujii comunitatea. Misiunea lui este legată şi destinată inseparabil în spre un trup ecclesial concret. În tradiția ecclesială a Bisericii de Răsărit este interzis să hirotonim o persoană *în abstracto* şi în termeni generali. O hirotonire fără o numire specifică nu este acceptabilă. Persoana hirotonită trebuie de fiecare dată să fie asociată cu o parohie, cu o comunitate creştină anume. În canonul al şaselea al celui de la Patrulea Sinod Ecumenic de la Calcedon este cât se poate de clar: „nimeni nu ar trebui să fie hirotonit fără o numite concretă. Nici preoția, nici diaconii şi nici un altul din rândurile ecclesiale. Cei hirotoniți trebuie să fie desemnați să slujească într-o comunitate ecclesială concretă a unui oraş sau sat, un sanctuar al unui martir sau în mănăstiri. Sfântul Sinod a poruncit ca o hirotonie fără o numite concretă să fie invalidă şi cel hirotonit să nu aibă dreptul să slujească nicăieri. Această pedeapsă ar trebuie să fie înțeleasă ca şi o dezaprobare a episcopului care a fost hirotonit.

Acelaşi lucru este adevărat despre episcopi. Numirea spre o slujire episcopală este *sine qua non* pentru hirotonirea sa. Episcopul, preotul şi diaconul trebuie numiți în spre o episcopie sau congregație concretă. Această legătură duhovnicească este un fel de legătură matrimonială. Astfel, un cleric este numit să slujească turma încredințată lui specific. Cu scopul de a garanta această comuniune unică între cei hirotoniți şi credincioşii săi Primul Sinod Ecumenic din cel de al XV-lea său canon a declarat un fel de interdicție directă pentru toți clericii să se mute într-un anumit loc sau altul. Nici preotul, nici clericul şi nici diaconul nu au dreptul de a îşi părăsii locul şi a pleca în alt loc.

Vorbind de preoție ca şi de o *diakonie* întru o comunitate ecclesială concretă, ar trebui să subliniem caracterul comunal al slujbei de hirotonire în sine. În orice circumstanțe, hirotonia în secret nu este posibilă.[121] Hirotonia este întotdeauna un fel de *praxis* ecclesial; o acțiune duhovnicească realizată în trupul comunității creştine; ea este deschisă şi publică, pentru comuniune şi împreună cu comuniunea. Nu este realizată de un episcop sau numai de un episcop, ci de episcop şi de episcopi, dimpreună cu alți clerici şi cu parohia (congregația). La hirotonirile răsăritene *„axios"*, *„Kirie eleison"* şi *„Amin"* pronunțate de toată comunitatea, nu sunt numai doar un fel de simple laude, ci o mărturie responsabilă şi un fel de exprima aprobarea ecclesială. Această aprobare ecclesială este arătată într-un fel direct de exclamația pronunțată mai înainte de începerea ceremonia hirotonirii: „porunceşte" (*keleuson* la singular, dar şi *keleusate* la plural). Aceste îndemnuri au profunde semnificații ecclesiologice. Aceasta însemnă că hirotonia este realizată de episcop şi de toți episcopii cu tot poporul lui Dumnezeu. Episcopul nu

[117] Ignațiu al Antiohiei, *Către tralieni* 3, 1. A se vedea *Către magnezieni* (6, 1).
[118] Atanasie al Alexandriei, *Dialog despre Sfânta Treime* 27 (PG 28:1156ff). O tipologie similară o găsim mai apoi, în scrierile liturgice ale Sfântului Simeon al Tesalonicului. Acolo preoția creştină este numită „dumnezeiască," o definiție paralelă cu cea a lui Grigorie de Nyssa, care a descris preoția ca şi „o problemă dumnezeiască."
[119] Grigorie de Nyssa, *Viața lui Mosie* II,130, 15-16, ed. H. Musurilo (Leiden şi New York, 1991); PG 44-417B.
[120] Simeon al Tesalonicului, *Despre Sfânta Hirotonie* (PG 155:364A).
[121] Florovsky, *op. cit.* p. 192.

acționează singur, ci ca şi o persoană care are puterea sacramentală de a hirotonii din interior şi împreună cu comuniunea creştină. El este persoana numită harismatic să vegheze la unitatea Bisericii, legând, prin ceea ce noi numim succesiune apostolică, prezentul cu împlinirea inițială.

Tradiția canonică a creştinismului oriental şi tratatele patristice sunt pline de evidențe şi de indicații ale acestei hirotoniri care sunt legate inseparabil de o anumită comunitate şi prin această comunitate concretă cu trupul ecclesial catolic. Apropiidu-ne de hirotonirea unui astfel de episcop din această perspectivă, am putea concluziona că participarea a mai puțin de trei episcopi are mare sens ecclesiologic. A patra regulă al Primului Sinod Ecumenic prescrie că hirotonia episcopului trebuie realizată de toți episcopii districtului şi dacă acest lucru nu este posibil, din cauza unor dificultăți de natură practică atunci să fie hirotoniți cel puțin trei. Fiecare episcop ia parte la hirotonirea unuia nou ca şi reprezentativ şi ca şi prezență vie a întregii turmei sale şi fiecare episcop este un chip vizibil al Bisericii catolice. Astfel, noul episcop care este numit să slujească într-o episcopie concretă, prin hirotonirea lui, se leagă de toată Biserica. Hirotonia episcopului nu implică pur şi simplu doar simple privilegii juridice asupra noului hirotonit, ci îl ridică la rangul relațional a unei persoane catolice şi îl plasează în mijlocul comunității ca şi un fel de mărturie şi chip a unicității ecclesiale.

Acelaşi lucru se pune în aplicare hirotoniei preoților. Prin hirotonia noul presbiter este din nou legat existențial, într-un fel unic şi specific, de tot trupul Bisericii, devenind astfel el însuşi un instrument pentru edificarea unității ecclesiale. Aceasta însemnă că hirotonia unei preot nu este o acțiune sacramentală izolată, în sine şi prin sine, ci un evenimet sacramental care se leagă de o comunitate concretă şi prin viața între Biserici, dacă susținem că Domnul înviat rămâne prezent în comunitatea euharistică prin puterea Duhului Sfânt şi dacă profesăm, după cum am făcut deja, că preotul prin hirotonia lui este direct legat de preoția lui Hristos prin acelaşi duh, atunci putem afirma că persoana hirotonită, care a primit preoția din comunitate şi fiind un membru al comunității creştine, are chemarea şi comisiunea de a slujii, în cooperare cu Hristos şi cu comunitatea, pentru stabilirea Împărăției lui Dumnezeu în toată lumea. Astfel, *diakonia* preoției este limitată şi epuizată de o anumită comunitate, dar dimensiunea ei euharistică este extinsă dinamic la tot trupul creştin. Din nou, toți preoții, trebuie să devină prin hirotonire şi jertfă sacrificiul euharistic al unei persoane catolice.

Atât episcopul şi presbiterii, ca şi celebranți al Sfintei Euharistii sunt constructori ai unității ecclesiale. Aici, în această legătură euharistică, că credincioşii sunt uniți într-o unitate sacră cu Hristos, Domnul cel Viu. În Euharistie poporul lui Dumnezeu sunt cu adevărat într-o legătură personală, constantă şi concomitentă comunală cu Hristos încă din cele mai vechi timpuri creştine, ei sunt inseparabili legați liturgic şi teologic de comuniunea euharistică şi din cauza acestei consacrări euharistice care este realizează în contextul adunării euharistice. Este realitatea poporului lui Dumnezeu, adunat în comuniunea exclusivă, care constituie baza existenței *diakoniei* slujirii preoțeşti. Preoția a fost născută pentru Biserică şi în Biserică.

Implicația acestei perspective este de o importanță esențială atât pentru teologia preoției şi pentru înțelegerea rolului ei pentru unitatea ecclesială. Primul punct ar trebui să îl accentuăm cu tărie, adică faptul că preoția nu este o autoritate sau o putere mai presus de comunitate, nici o funcție şi nici o slujire paralelă sau afară din ea. Cu adevărat, preoția este legată de sacrificiul euharistic, care este un fel de împuternicire centrală şi sursă a unității comunității euharistice. Aceasta însemnă că comunitatea locală îşi găseşte unitatea în preot, în sensul că deşi ea formează o comunitate locală ea îşi găseşte unitatea în preot, în sensul că prin ea se formează unitatea preotului, în sensul că prin el se formează unt trup euharistic, legat sacramental şi unit canonic cu plinătatea catolică a Bisericii. Prin *harismele* date celui hirotonit, unitatea şi catolicitatea sunt realizate într-un loc continuu ca şi participare euharistică. Astfel, preoția există ca şi o *harismă* care îi aparține nu unui individ ci unei persoane care este dedicată să slujească comunitatea. Cuvintele lui Hristos, adresate ucenicilor Lui sunt semnificativ de clare unele care descriu alteritatea slujirii preoțeşti. „dar Iisus, chemându-i, le-a zis: „ştiți că ocârmuitorii neamurilor domnesc peste ele şi cei mari le stăpânesc. Nu tot aşa va fi între voi, ci acela care va vrea să fie mare între voi, să fie slujitorul vostru; şi acela care va vrea să fie întâiul între voi, să vă fie vouă slugă; precum nici Fiul Omului n-a venit să I se slujească, ci El să slujească şi să-Şi dea viața răscumpărare pentru mulți” (Matei 20: 25-28).

În hirotonirea sa preotul sau episcopul primesc puterea unui nivel sau ordini diferite. Trebuie să estimăm această putere în lumina adunării euharistice. De fapt noi, nu putem gândii la un „posedat individual”,[122] nici de un fel de autoritatea juridică în trupul euharistic, ci de un fel de slujire euharistică care aparține poporului lui Dumnezeu. Putem vorbii de o iconomie duhovnicească, de o slujire care are consecințe catolice şi care slujeşte sintaxei euharistice ca şi o forță de a trasmitere comunității „o casă duhovnicească, o preoție sfântă, de a oferii sacrificii duhovniceşti primite în fața lui Dumnezeu prin Iisus Hristos” (1 Petru 2, 5). Deşi preoția ridică comunitatea la nivelul unei „unei preoții regale, la o națiune sfântă” (1 Petru 2, 9), comunitatea este cea care a fost permanentă şi deficentă pe bazele preoției.

În apologia monahului Leonțiu al Ierusalimului, care a aparținut în actele primului Sinod Ecumenic,[123] găsim un fel de povestire interesantă şi neobişnuită care ilustrează discuția noastră. Un actor mimic al unui teatru acuzat de un fel de activitate subversivă şi crimă, fuge din țara sa cu scopul de a evita arestarea şi judecta, retrăgându-se în deşert într-o țară străină. După ce a stat un anumit timp aici, el s-a întâlnit din nou cu adversitatea, de această dată fiind luat ostatic de anumiți creştini saraceni. Aceşti recunoscând că era preot din cauza aparenței lui externe au cerut ca el să slujească euharistia pentru ei. Încercările lui de a îi convinge pe captorii lui au fost interpretate ca fiind un fel de acte evlavioase care dominau între sfinții asceți. Fără să reuşească să îi convingă, el s-a predat cererilor lor obstinate şi a fost gata să realizeze ritualul. După instrucțiunile lui ei au construit un altar din lemn şi paie, punându-l într-o haină îmbrăcată şi pe ea ei au pus pâine şi vinul într-o cupă cu vin. Actorul prins sa pecetluit darurile fiind singurul lucru pe care l-a făcut. După ce a frânt pâinea şi a dat-o creştinilor, luând veselele de vin le-a dat vinul din cupă. După ce a terminat credincioşilor sau luat cu dedicație haina altarului şi cupa, lasând în urmă numai altarul. La fel cum au ars altarul. După ce au plecat din locul de cult, a căzut foc din cer şi a ars altarul fără să atingă şi fără să atace nici un fel de credincios dar consumând tot altarul, lăsând nimic decât cenuşă. Iată acest semn, înspăimântător şi uimitor, pe care un fel de creştini au voit să îl răscumpere pe unul care credeau că eventual este preot şi i-au cerut ceea ce dorea el. El a răspuns că singurul care pe care îl dorea a fost ca el şi restul să fie eliberați şi creştinul l-a eliberat.

7. Leonțiu al Ierusalimului, în *Apologia* sa nu discută teologia referitoare la euharistie. Intenția lui a fost mai mult de a expune ereziile nestoriaismului şi ale monofizitismului şi posibilitatea miracolelor în Biserica catolică şi în cercurile schismaticilor şi ale ereriticilor.

Mai întâi de toate, am văzut că pentru creştini această povestire a preoției este înțeleasă ca fiind necesară fără nici un fel condiției constituției lor comunale. Ca şi grup creştin, ca şi o mică comunitate ecclesială, ei nu ar fi putu exista decât în comuniune cu ei care au darul şi puterea acțiunii sacramentale. Prin preoție locuieşte în adunările lor fraterne, transfigurându-l la un fel de corp al cincizecimii. Deşi persoana aleasă să celebreze euharistia nu sa fost de fapt hritonită, persoana creştină l-au luat ca şi preot. Între ei nu a existat nici un fel de îndoială că comunitatea lor era plină şi integrată prin slujirea preoțească. Ființa loc comunală a fost schimbată în ființa ecclesială în şi prin preoție.

Al doilea punct pe care se cuvine să îl accentuăm este că poporul din povestirea lui Leonțiu, euharistia a fost considerată ca şi un fel de necesitate indispensabilă pentru ființa lor duhovnicească, ca şi taină decisivă pentru unitatea lor ecclesială. Evident, Euharistia de aici nu este văzută ca fiind decisivă pentru existența lor ecclesială. Evident, euharistia de aici nu este văzută ca şi un fel ritual obiectiv, lipsit de asociere cu identitatea lui corporată; ci el curge din comunitate. Cu adevărat, euharistia trebuie înțeleasă ca şi un dar care se leagă de comunitate, Euharistia este porunca lui Hristos care se leagă de comunitate, atât de slujitor cât şi de popor *„laos*.” Nicolae Cabasila spune că Euharistia este porunca lui Hristos „către apostoli şi prin apostoli întregii Bisericii.”[124] În acest sens, Euharistia nu este *praxis* al unui om hirotonit, ci cel al unei comunități, adică, cel realizat de popor cu oamenii. Euharistia este un *praxis* liturgic; liturgic în sensul etimologic al termenului, „lucrarea poporului” (*ergon laou*), nu a unui singur

[122] Ziziulas, *op. cit.* p. 164.
[123] J. D. Masni, *Sacrorum conciliorum nova et amplisima collectio,* vol. 7 (Graz, 1960, repr. Ed.), 8, 821-824.
[124] Nicolae Cabasila, *Un comentariu la Dumnezeiasca liturghie,* 28.

slujitor izolat din comunitatea ecclesială. În analiză ultimă, protagonistul euharistiei este Hristos însuşi care prin preot şi comunitate, îşi construieşte trupul Său.

Această abordare ne arată că preotul nu îşi ține un fel de „mască ce nu poate fi ştearsă", ca şi un fel de pecete magică care îi oferă un fel de eficență privată de a slujii euharistia sau orice altă acțiune euharistică, dincolo de slujirea euharistică. Slujirea preoțească este mai mult un dat harismatic cu scopul de a slujii şi a edifica Trupul Bisericii. Este o datorie permanentă a slujirii numai în unire şi prin discernerea autorității Bisericii.

Doctrina „măştii ce nu poate fim şterse" dobândită la hirotonie în preoție apare ca fiind originară în perioada scolastică a Bisericii Occidentale. Această concepție a fost de mai multe lori împrumutată de teologii răsăritului mult mai apoi. Învățătura semnifică în acest sens harul hirotoniei individului şi pune bazele separării lui de slujirea preoțească analogă rangului levit şi al preoției după ordinul lui Melchisedec al obiceiului Vechiul Testament. Este interesant să menționăm aici că Sinodul Ecumenic al Şaselea în cel de al XXXIII-lea canon condamnă practica creştinilor armeni, care au adoptat obiceiul Vechiului Testament cu privire la rânduiala levitică şi a acceptat la preoție pe toată lumea care nu era din această „rânduială preoțească." Raționamentul adoptării tipologiei Noului Testament, în ambele cazuri, pare să fie un semn de identificare al unui element constitutiv al preoției. Acest caz din urmă este conceput ca şi un fel de tratat moştenit, în timp ce primul, de care ne interesăm aici, este văzut ca fiind irevocabil şi capabil de a fi dobândit la ritualul hirotoniei.

Concluzia logică sa „măştii ce nu poate fi ştearsă" este că un individ hirotonit posedă întotdeauna această marcă specială a preoției care nu poate fi mutată de nimeni şi nici nu poate fi plecată circumstanțelor. Este cât se poate de evident că o astfel de concluzie doctrinară absolutizează şi izolează preoția de la evenimentul comuniunii euharistice. Preoția aici este cât se poate de mult obiectivizată distorsionat şi supra-subestimată, asumând un fel de magnitudine totalitară. Ea este impusă asupra Bisericii, care nu este capabilă de a înlocui un individ hirotonit din cauza semnului lui caracteristic, chiar dacă el incapabil să mențină harul ecclesial. De fapt, doctrina „măştii ce nu poate" divorțează preoția de contextul ei organic al vieții ecclesiale. Astfel, persoana hirotonită posedă un fel de putere suficentă ei înseşi, mai mare decât Biserica înseşi. Biserica nu este capabilă să i-a înapoi semnul ce nu poate fi şters de la un individ chiar dacă el este excomunicat şi caterisit.

Interpretând cel de al 68 canon apostolic, care se referă la imposibilitatea de a repeta taina hirotoniei,[125] Sfântul Nicodim Aghitoritul explică faptul că hirotonia nu poate fi repetată fiindcă este făcută după „trupul primului marelui Preot" care a intrat odată pentru totdeauna în Sfânta Sfintelor şi acolo a oferit un fel de mântuire veşnică. Totuşi, el fără nici un fel de reținere respinge doctrina „măştii ce nu poate fi ştearsă" a preoției şi protestează că ea este o „invenție a scolasticilor."[126] Totuşi, după Nicodim doctrina este împrumutată de la Nicolae Bulgaris, Koresi şi de la mai mulți alți teologi ai secolului trecut, la care uni mai aderă şi astăzi.

În ciuda faptului că teoria „măştii ce nu poate fi ştearsă" dobândit un fel de formulare teologică a Sinodului din Trent,[127] în marea majoritate a cercurilor Bisericii Romano catolice, după cel de la Doilea Sinod de la Vatican, schema fundamentală a unei cazualități eficente şi un fel de *ex opere operato,* care a dat naştere la o astfel de înțelegere a preoției şi care este privită ca şi un fel de apartenență la un veac trecut şi abandonat pentru o abordare a tainei mult mai sacramentală, dinamice a tainei.[128]

Ar trebui să menționăm în acest sens că, după câte ştim, nici un fel de evidență referitoare la teoria „măştii ce nu poate fi şterse" ar putea fi găsită în învățăturile patristice. Din contră, datele canonice nu lasă nici un fel de îndoială că un preot sau episcop caterisit, după decizia Bisericii de a i se lua preoția , să se întoarcă din nou la rangul de laic. Anatematizatul sau cel caterisit nu mai sunt considerați unii care mai au o preoție valabilă. Tradiția

[125] A se vedea canonul 48 de Sinodul din Cartagina.

[126] *„Ho skolastikoi legoun dioti aphinoun kai typonum auta charaktera anexailepon hos tis kat' autous poiotes pragmatike enhyparchousa te pshyche kai dxynameis hyperphyes," Pidalionul* (Atena, 1970), p. 90. *„Ho para ton scholastikon epinoethesis charakter..."*

[127] Canonul 4: „*sai qui dixerit per sacram ordinationem non dari Spiritum sanctum, ac poinde fustra episcopos dicere: accipe spiritum sancrtum; aut per eam non characterem, Vel eum, qui sacerdos semel fuit, liacum rurus fieri posse, anathema sit."*

[128] A se vedea de exemplu, B. Cooke, *Slujire în cuvânt şi taine: istorie şi teologie* (Philadelphia PA, 1978, a treia ediție retipărită şi reeditată.), 187 ff. T. O'Meara, „Monahii şi hirotoniile", în *Noul dicționar de teologie* (Collgeville, MN, 1991), pp. 725-726.

canonică în cazul reabilitării slujirii unei persoane nu este re-hirotonită nu implică un fel de recunoaştere că el a mai fost preot în timpul perioadei sancțiunii pedepsei sale.[129] Aceasta pur şi simplu însemnă că Biserica recunoaşte ceea a fost realizat sacramental şi că harul slujirii ecclesiale cu nici un alt semn sau ritual.

Astfel, în lumina a ceea ce a fost spus, am putea spune că preoția nu este în nici un fel o slujire care introduce diviziunile sau clasificările întru trupul ecclesial. Între un preot şi un laic nu există nici un fel de distincție legală, ci ceea ce noi am denumii mai mult un fel de distribuție harismatică. După cum citim în 1 Corinteni 12; 4-6: „că nu mă ştiu vinovat cu nimic, dar nu prin aceasta m-am îndreptățit; Cel ce mă judecă pe mine este Domnul. Aşadar, nu judecați ceva înainte de vreme, înainte de a veni Domnul, Cel ce va aduce la lumină pe cele ascunse ale întunericului şi va vădi gândurile inimilor. Şi atunci fiecare-şi va avea de la Dumnezeu lauda. Iar pe acestea, fraților, despre mine şi despre Apollo le-am zis de dragul vostru, pentru ca din pilda noastră să nu treceți peste ce este scris, ca să nu vă făliți cu unul sau cu altul împotriva celuilalt.” Aceasta însemnă că prin hirotonie un membru este pus la o parte cu scopul de a slujii tainele unității ecclesiale. În tradiția patristică, preoția nu este înțeleasă niciodată ca şi un fel de oficiu bazat pe un semn obiectivizat imprimat pe sufletul celui hirotonit, ci mai mult ca şi un dar ecclesial, ca şi un fel de vocație care vrea să edifice trupul lui Hristos. S-a spus foarte bine că înțelegerea ortodoxă este dincolo de orice definiție „funcțională” sau „ontologică.”[130] Preoția nu poate fi considerată în şi prin sine, ci mai mult ca şi un fel de realitate relațională. În alte cuvinte, singurul fel de a avea un fel de înțelegere potrivită a *harismelor* preoțeşti este de a o plasa în dimensiunea *anaforală* şi în legătură cu comuniunea ecclesială.

[129] Zizioulas, *op. cit.* p. 233.
[130] Ibid. pp. 226-227.

„Niciodată ca şi dumnezei”
Icoanele şi cinstirea lor•

În tradiția Bisericii de Răsărit**,** cultul şi doctrina sunt inseparabile. Adorarea este într-un anume sens un fel de mărturie doctrinară, referire la evenimentele Revelației. Astfel, „dogmele nu sunt idei abstracte în şi prin sine ci un fel de adevăruri revelate şi mântuitoare şi un fel de realități care intenționează de a aduce umanitatea în comuniune cu Dumnezeu.”[131] Am putea spune fără nici un fel de ezitare că, după înțelegerea ortodoxă, plinătatea gândirii teologice se găseşte în cultul Bisericii. Pentru aceasta termenul de ortodoxie este înțeles de mai mult nu ca şi o „opinie corectă”, ci ca şi un fel de „doxologie dreaptă”, „dreaptă cinstire”. Dreapta cinstire se leagă de opinia adevărată.

În acest sens al unei relații strânse între cult şi doctrină, sunt de opinie că cea mai bună cale de a prezenta o scurtă teologie a icoanelor sunt datele liturgice. Adică, ar trebuie să considerăm mărturia doctrinară a comunității care adoră. Aceasta o voi adopta ca şi bază a lucrării mele trei imne din Duminica ortodoxei. După cum bine se ştie, Biserica Ortodoxiei este prima duminică din Post, când comentatorii Bisericii ortodoxe pomenesc victoria asupra iconoclaştilor şi restaurarea finală a icoanelor în Biserici de către împărăteasa Teodora, regenta tânărului ei fiu Mihail III. Această restaurare a avut loc la un sinod ținut în Constantinopol în 843, care a decretat că în pomenirea acestui eveniment o Sărbătoare a Ortodoxiei ar fi trebuit să fie sărbătorită anual.

Cele trei imne le voi folosii ca şi referință pentru lucrarea mea de aici: *kontakion, stihira* a treia şi *doxasticonul* vecerniei.[132]

„Cuvântul necircumscris al Tatălui a devenit circumscris, luând carne din tine, O Theotokos şi El a restaurat chipul stricat la vechea lui mărire, umpându-l de o frumusețe duhovnicească. Această mântuire a noastră o mărturisim în faptă şi în cuvânt şi o arătăm în sfintele noastre icoane.

Tu eşti necircumscris, O Stăpâne, în natura Ta duhovnicească şi ai fost mulțumit în ultimule vremuri să îşi asumi carne şi să fie circumscris şi asumându-ți carne, Tu ți-ai luat asupra Ta toate proprietățile distinctive. Prin urmare noi arătăm, prin Tine asemănarea Ta, venerând cu cinste ceea ce este relativ. Aşa noi suntem ridicați să Te iubim pe Tine şi urmând sfintele tradiții înmânate de apostoli, din icoana Ta primim harul vindecării.

Avansând din nesimțire la adevărata credință şi fiind iluminați cu lumina cunoştinței, să batem din palme şi să cântăm cu voce tare, lăudând şi mărind sfânta icoană a lui Hristos a pururea Fecioarei Maria şi a sfinților, fie că sunt puşi pe pereți sau sfintelor vase, respingând învățătura lipsită de evlavie a ereticilor. Căci spune Vasile, cinstea de la icoană trece la prototipul pe care îl reprezintă. La rugăciunile Maicii Tale şi a tuturor sfinților, Te rugăm pe Tine, Hristoase Dumnezeule să te milostiveşti spre noi.”

„Cuvântul necircumscris al Tatălui, care şi-a asumat carne şi care S-a întrupat”

Studiind subiectul icoanelor putem realiza cu uşurință că tot subiectul are o dimensiune teologică. Folosirea icoanelor are o parte importantă pentru doctrina întrupării. Principala problemă poate fi formulată după cum urmează: a fost Hristos, Logosul întrupat al Tatălui, circumscris sau necircumscris? Iconoclaştii au declarat că Hristos a fost necircumscris, ca şi Om Dumnezeu, pentru unitatea dumnezeirii şi a umanității fără să îngăduie nici

• O lucrare susținută la Comisia Doctrinară a anglicanilor ortodocşi în Odesa în septembrie 1983 şi care a fost publicată cel mai mult în *Sobornost* 6 (1984), pp. 6-18.

[131]“Afirmație de acord a celei de a treia sub-comisii (iulie, 1982), *Discuțiile doctrinaire unite anglicano-ortodoxe,* documentul 547.

[132]Am împrumutat aici traducerea engleză din *Triodul postului,* tradus de maica Maria şi de Arhimandritul Kallistos Ware.

un fel loc pentru portretizarea Lui. După teologia iconoclaştilor, după cum a fost ea prezentată la Sinodul din Hieria (787),[133] iconograful care picta o icoană a lui Hristos reprezintă fie umanitatea Sa, separată de dumnezeire sau şi umanitatea şi dumnezeirea Logosului întrupat. În primă instanță el este urmaş al lui Nestorie, în timp ce în al doilea El confundă dumnezeirea şi umanitatea şi le urmează monofiziților; ceva mia rău, el asumă acea natură dumnezeiască necircumscris care ar putea fi circumscrisă de umanitate care este bineînțeles blasfemiatorie.[134]

Deşi aceste argumente apar rezonabile, este evident că iconoclaştii au avut greutăți în a înțelege că icoana nu reprezintă nici una din cele două naturi ale lui Hristos. O icoană este mai mult un fel de reprezentare a invizibilului prin vizibil. Sfântul Ioan Damaschinul, răspunzând obiecției iconoclaştilor, face clară următoarea afirmație teologică:

„nu cinstesc creația mai mult decât pe Creator, dar cinstesc pe Creatorul care a devenit creație ca şi mine şi a venit în jos în creație fără umilință şi fără să fie înjosit, cu scopul de a mării natura mea şi de a o face părtaşă la dumnezeiască natură... căci natura cărnii nu a devenit dumnezeire, ci precum Cuvântul S-a făcut carne, fără să piardă ceea ce a fost identificat mai mult cu natura Cuvântului ipostatică. Astfel, luând curaj, îl reprezint pe Dumnezeu, invizibilul, dar nu ca invizibil, ci în măsura în care El a devenit vizibil pentru noi prin participare la sângele şi carnea Lui. Eu nu reprezint o dumnezeire invizibilă ci reprezint carnea lui Dumnezeu care a fost văzută."[135]

În ciuda argumentelor aduse împotriva folosirii icoanelor, putem vedea o profundă diferență teologică între iconoclaşti şi apărătorii icoanelor. S-a pus mai mare accent pe natură de către iconoclaşti, în timp ce susținătorii icoanelor pe ipostas, persoana Logosului întrupat a slujit ca şi temelie. Sfântul Teodor Studitul ne oferă pe scurt şi clar poziția ortodoxă: „orice imagine este imaginea unui ipostas şi nu a naturii."[136] Văzut din această perspectivă, icoana este o imagine istorică. Astfel, făcătorul icoanelor nu portretizează chipuri ale unor anumite realități invizibile, cereşti şi transcendente, ci evenimente concrete şi personalități legate de faptul istoric al Întrupării.

Icoana este înțeleasă ca şi un dar al Întrupării, ca şi o nouă posilibitate de a teologhisii, bazați pe personalitatea Fiului întrupat. În Vechiul Testament nu a existat nici un fel de posibilitate de a Îl reprezenta pe Dumnezeu. În legea mozaică există o interdicție strictă referitoare la chipuri: „să nu-ți faci chip cioplita, şi nici vreo asemănare cu ceva din câte sunt în cer, acolo sus, ori din câte sunt pe pământ, aicea jos, ori din câte sunt în apele de sub pământ" (Ieşire 20, 4).[137] În acele vremuri, imaginile constituiau un pericol pentru adorarea unuia adevăratului Dumnezeu. Din nou Sfântul Ioan Damaschin declară:

„în trecut, Dumnezeu, fără trup sau formă, nu a putut fi în nici un fel reprezentat. Dar acum, din moment ce Dumnezeu a apărut în carne şi a vieţuit între oameni, pot arăta ceea ce este vizibil din Dumnezeu. Nu venerez materia, ci venerez pe Creatorul materiei şi care prin materia a realizat mântuirea mea; şi nu încetez de a respecta materia prin care a fost realizată mântuirea mea."[138]

În Hristos este asumată şi sfințită materia. Taina iconomiei dumnezeieşti constituie abolirea definitivă a oricărui dualism între duh şi materie. În persoana lui Hristos aflăm afirmarea materiei, care a devenit mediul energiei şi al harului dumnezeiesc.[139] Astfel, materia are o anumită funcție liturgică în istoria mântuirii.

Din această perspectivă ar trebui să înțelegem acuzația de idolatrie realizată de iconoclaşti. În religia greacă păgână, idolii erau imagini ale unor lucruri care nu existau în realitate.[140] În astfel de cazuri, materia devine un obiect al adorării (*adoratio*). În Noul Testament, totuşi, Hristos îi eliberează pe oameni de idolatrie nu într-un fel

[133] Actele Sinodului din Hierera sunt păstrate în documentele Sinodului Ecumenic Şapte (787).
[134] Petru o expunere pe scurt a teologiei iconoclaste, a se vedea John Meyerdorf, *Teologia bizantină: tendințe istorice şi teme doctrinare* (New York, 1974), p. 44. A se vedea G. Florovsky, „Controversa iconoclastă", *Creştinism şi cultură* (Belmond, MA, 1974), pp. 101-119 şi B. Giannopoulos, *Ai Christologikai antilepsis ton Ikonomachon* [*Presupunerile hristologice ale iconoclaştilor*] (Atena, 1975).
[135] PG 94:1236BC.
[136] PG 99:405A.
[137] Referitor la acest punct al discuției a se vedea Ioan Damaschin, PG 94:1245A B şi 1249D ff.
[138] PG 94:1245AB.
[139] PG 94:1300B.
[140] Gherman al Constantinopolului, PG 98:152C.

negativ, abolind orice chip, ci pozitiv, descoperindu-Se pe Sine care este chipul adevărat al lui Dumnezeu Tatăl (2 Corinteni 4; 4; Coloseni 1, 15; *cf.* Ioan 14, 9).[141] În dumnezeirea Sa, Cuvântul lui Dumnezeu este chipul consubstanțial al Tatălui şi în umanitatea Sa, este chipul lui Hristos. (O astfel de distincție ar fi condus fie la nestoriansim sau fie la monofizitism). Realitatea ipostasului persoanei lui Hristos asigură unitatea celor două naturi „fără confundare, fără schimbare, fără divizare, fără separare."[142] Astfel, când vorbim de Hristos, noi presupunem unitatea celor două naturi.

Într-un fel analog, când vorbim de icoana lui Hristos noi luăm ca un dat această unitate în icoană; în alte cuvinte nu avem chipul icoanei umanității lui Hristos, separate de dumnezeirea Lui, ci mai mult înțelegem că acest Cuvânt necircumscris al Tatălui, care atunci când şi-a asumat carne, a devenit circumscris. Ipostasul ne asigură unitatea cât şi distincția celor două naturi, în acest fel icoana lui Hristos mărturiseşte în favoarea acestei unități naturilor şi distincția dintre creat şi necreat.[143]

Cu scopul de a justifica posibilitatea pictării unui chip al lui Hristos, Părinții celui de al Şaptelea Sinod Ecumenic au arătat cât se poate de clar această apariție a icoanei a ipostasului lui Dumnezeu Cuvântul în carne:

„Biserica catolică, în timp ce ÎL arată pe Hristos în forma Sa umană, nu Îl separă de dumnezeirea care este unită cu aceasta; ea o consideră ca fiind îndumnezeită şi o mărturiseşte ca fiind în întregime una cu Dumnezeu [*omotheon*], după cum a afirmat Grigorie Teologul... La fel ca şi atunci când cineva portretizează un om nu o face fără sufletul său, ci mai mult, cel care o portretizează rămâne cu sufletul său... la fel şi noi, atunci când facem icoana Domnului, mărturisim că carnea Lui este îndumnezeită şi noi înțelegem, icoana Lui ca fiind nimic altceva decât icoana care arată imitarea prototipului."[144]

„El a restaurat chipul întunecat la măririi celei antice, umplându-l de o mărire duhovnicească"

Icoanele îşi au justificarea lor biblică în crearea omului după chipul lui Dumnezeu. Crearea lui omului „după chipul lui Dumnezeu", „după asemănarea Sa" (Facere 1, 26-27), a arătat clar că există o anumită analogie între uman şi dumnezeiesc. Părinții greci au înțeles această analogie în termenii participării la frumusețea dumnezeiască. Dina ceastă perspectivă, faptul că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu, însemnă că Dumnezeu a făcut toate natura umană un participant la tot binele. În virtutea naturii Sale, Dumnezeu este frumusețea şi binele absolut. Creând omul după chipul Său, El i-a comunicat Lui propria Lui bunătate, care este descrisă ca şi libertate, înțelepciune, dreptate, iubire şi nemurire.[145] În alte cuvinte, omul a fost creat fie un fel de oglindă care să reflecte frumusețea duhovnicească. Este evident prin sine că există o diferență primară între prototipul lui Dumnezeu şi chipul omului: ultimul este creat, în timp ce primul este necreat. Este cât se poate de remarcabil. Este remarcabil că creația omului după un chip dumnezeiesc este o vocație dumnezeiască. Omul trebuie să se extindă pe sine de la chipul la asemănarea lui Dumnezeu. Darul chipului nu a avut un caracter static; a fost mai mult începutul unei istorii personale a sfințirii. Chipul lui Dumnezeu ca fiind o realitate creată a fost încă caracterizat de interschimbabilitate. Omul a putut refuza să meargă pe calea care ducea de la chip la asemănare. De fapt acest lucru este cel care s-a întâmplat: prin voința sa liberă el a căzut. Păcatul strămoşesc este înțeles ca şi o întunecare şi o obscurizare a chipului lui Dumnezeu. Sfântul Grigorie de Nyssa spune că omul a schimbat chipul pentru o mască (*prosopeion*).[146]

---

[141] A se vedea Paul Evdokimov, *Ortodoxia* (Neuchâtel, 1965), p. 218.
[142] *Definiția credinței,* Al patrulea Sinod Ecumenic (451).
[143] Evdokimov, *Arta icoanei. Teologia frumuseții* (Paris, 1972), p. 178.
[144] J. D. Mansi, *Sacrorum cionciliorum nova et amplissima colectio,* vol. xiii, 344AB.
[145] A se vedea Grigorie de Nyssa, PG 44:184AD. Referitor la subiectul participării la perfecțiunilor lui Dumnezeu în Sfântul Grigorie de Nyssa a se vedea D: L: Balas, *Metousia Theou* (Roma, 1966), esp. P. 143. Referitor la tema omului ca şi chipul lui Dumnezeu în legătură cu icoanele, a se vedea L. Usepensky, *Teologia icoanei* (Paris, 1980), p. 137.
[146] PG 44:193C.

Prin întruparea Logosului omul a fost restaurat la vechea sa mărire. În Hristos este realizată o a doua creație a omului; chipul obscurizat şi ascuns al lui Dumnezeu a fost repictat. Calea de la chip la asemănare este din nou deschisă omului. Faptul că Fiul lui Dumnezeu a devenit om îi oferă posibilitatea de venii dumnezeu prin har. Părinții celui de al Şaptelea Sinod Ecumenic, au comparat prima creație cu a doua, arătând că a doua creație a omului, realizată de Dumnezeu Logosul „este mai mult dina semănarea lui Dumnezeu şi astfel recreație devine un, lucru mai bun decât creația; şi acest dar este veşnic."[147]

Acest „dar inelienabil"[148] în aduce din nou pe om în comuniune cu frumusețea dumnezeiască. Din nou omului i se dă posibilitatea să devină liber şi conştient, un purtător de Dumnezeu (*theofor*). În mod sigur, *locul* acestei transfigurări a omului este Biserica. Prin botezul din Biserică, omul îşi poate găsii ființa sa reală. În alte cuvinte, Biserica îi oferă o vindecare şi însănătoşire, participând la viața dumnezeirii, omul în sine devine un fel de icoană. Sfântul Diadoh al Foticeii arată că în Biserică omului, prin acțiune lăuntrică şi harul Duhului Sfânt îi este dată posibilitatea „să îşi repicteze propriul chip pe chipul lui Dumnezeu."[149]

Această dimensiune iconică a omului indică clar în mai multe feluri viața Bisericii Ortodoxe. În toate liturghiile şi actele de cinstire publică preotul oferă tămâie tuturor credincioşilor în acelaşi fel în care le oferă icoanelor. În Liturghie, credincioşii care cântă imnul întreit sfânt făcătoarei de viață Treimi sunt consideraţi a chipuri ale heruvimilor. Înconjuraţi de icoane, ei îi oferă lui Hristos ale Sale dintru ale Sale, pentru toți şi pentru toate. Astfel, Liturghia este o icoană vie a tainei cereşti a împărăției lui Dumnezeu. Chiar şi construcția Bisericii, spune Sfântul Simeon al Tesalonicului, este un chip al Bisericii în totalitatea lui, reprezentând ceea ce este pe pământ, a ceea ce este în ceruri şi a ceea ce este dincolo de ceruri. Nartexul Bisericii corespunde pământului, nava paradisului sau cerurilor, sanctuarul a ceea ce este mai presus de ceruri.[150] Mai mult, Biserica în sine este o icoană a Sfintei Treimi. Mai mult, comuniunea de persoane este o icoană a Sfintei Treimi. Comuniunea de persoane din trupul lui Bisericii este după chipul comuniunii persoanelor dumnezeieşti.

În lumina a ceea ce s-a spus devine uşor de înțeles că folosirea icoanelor a re o profundă semnificație teologică. Am face mult mai bine dacă am spune că icoanele sunt în ele însele teologie, „cuvânt despre Dumnezeu," care au intenția de al îl aduce pe om „față în față" cu viziunea lui Dumnezeu, cu cuvinte transcendente, chipuri şi imagini. Pictarea icoanelor implică un fel de reprezentare vizuală a întregii drame a istoriei umane. Creația omului după chipul lui Dumnezeu, recreația lui în Hristos, transfigurarea Lui şi mărirea finală sunt toate, într-un anumit sens, prezente „în sfintele icoane ale lui Hristos", a Fecioarei şi a Sfinților, fie că sunt reprezentați pe pereți, pe pandele de lemn sau pe sfintele vase."

„Noi mărturisim mântuirea noastră în faptă şi cuvânt şi o arătăm pe sfintele icoane"

Sfântul Ioan Damaschinul, în lucrarea sa *Despre chipurile dumnezeieşti* I, ne reaminteşte că distincția făcută de Sfântul Vasile cel Mare între doctrina scrisă şi cea nescrisă şi sublinează concluzia sa că „ambele au o forță egală pentru evlavie."[151] El urmează aceiaşi gândire pentru sine când vorbeşte de „obiceiurile nescrise", accentuând că „ordinațiile ecclesiale sunt transmise nouă nu numai prin scrisori ci şi prin tradițiile nescrise."[152]

Ar trebui să vedem rolul icoanelor în viața Bisericii întru acest context. Am spus deja că prin Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu omul devine o nouă creație, devenind el însuşi o icoană a Duhului Sfânt şi a acțiunii lăuntrice. Am mai sugerat că icoanele sunt un alt fel de teologhisii. În analiză ultimă, aceasta însemnă că în Biserică omul primeşte două posibilități: mai întâi de a devenii chipul lui Dumnezeu, restaurând astfel chipul lui Dumnezeu

[147] Mansi, *op. cit.* xiii, 216A.
[148] Ibid.
[149] Filocalia I, (Atena, 1957), p. 266.
[150] PG 155-292A, 337D-340A.
[151] PG 94:1256A şi cf. Sfântul Vasile ĂG 32:188A ff.
[152]Ibid.

în sine şi în al doilea rând, de a proclama darul său semenilor, teologhisind până în faza ultimă nu numai în chipuri verbale ci şi în unele vizuale.[153]

Icoanele sunt chipuri în pictură: ele se referă la istoria mântuirii şi la menifestările ei în persoane concrete. În Biserica Ortodoxă icoanele au fost mai întotdeauna înțelese ca şi un fel de evanghelie vizibilă, ca şi o mărturie a marilor lucruri pe care Dumnezeu le-a dat omului în Logosul întrupat. La Sinodul din 860 a fost afirmat că „tot ceea ce este spus în cuvinte scrise în silabe este proclamat în limbajul culorilor."[154] Din această perspectivă icoanele şi Scriptura sunt legate printr-o relație lăuntrică; ambele coexistă în Biserică şi proclamă acelaşi adevăruri. Există un fel de suplimentație mutuală şi un fel de acord între cuvinte şi imagini vizuale. Scriptura, spune Sfântul Ioan Damaschinul, este un fel de icoană. Mă voi întoarce încă odată la această formulare:

„La fel cum în Scriptură ascultăm cuvântul lui Dumnezeu şi suntem sfințiți... la fel şi prin pictarea icoanelor vedem reprezentarea acestei forme umane, a miracolelor şi a patimii şi suntem sfințiți, reasigurați deplin, plini de bucurie şi declarați binecuvântați şi noi respectăm cinstim şi venerăm o formă umană . Văzând forma lui umană, contemplăm pe cât putem mărirea dumnezeirii Lui. Fiindcă noi putem ajunge la duhovnicesc numai prin material, căci noi suntem creați îndoit, având atât trup cât şi suflet şi fiindcă sufletul nostru nu este gol ci acoperit cu un văl, astfel noi auzim cuvinte comprehensive cu urechile noastre corporale şi consecvent contemplăm duhovnicescul şi astfel prin viziunea duhovnicească ajungem la ceea ce este duhovnicesc."[155]

Dimensiunea iconică a Scripturii corespunde absolut teologiei Bisericii de Răsărit şi în special învățăturilor ei referitoare la revelație şi la cunoaşterea lui Dumnezeu. Este bine ştiut că dintr-un punct de vedere ortodox cuvintele Scripturii nu sunt prin ele însele un fel de Revelație, ci mai mult cuvinte referitoare la Revelație.[156] În acelaşi fel, o icoană nu este prin sine independentă, ci mai mult ne conduce la ceea ce este. Din această perspectivă, atât Scriptura cât şi icoanele au o funcție pedagogică şi una introductivă. Ambele mediază evenimente sau persoane istorice. În ambele este mărturisită mântuirea; în primele prin cuvinte, în cele de a doua prin portretizare. Ambele indică revelația, deşi revelația prin sine transcede cuvintele şi imaginile.[157] Este remarcabil că Nichifor, patriarhul Constantinopolului (806-815), a considerat că icoanele, deşi mai mult un fel de „scriptură pământească", au un fel de influență puternică, în special referitor la acei care nu înțeleg Scripturile. Cu adevărat, de mai multe roi, ceea ce ne scapă când auzim aceste cuvinte nu ne scapă atunci când vedem icoanele.[158] În mare parte, părinții de la Sinodul Ecumenic Şapte vorbesc de „viziunea scripturistică" şi de „formarea pictorială" ca şi de două coi simbolice prin care ajungem la nişte realități suprasensibile.[159]

Totuşi, caracterul introductiv şi cel instructiv al Sfintelor Scripturi şi a icoanelor necesită mai multe clarificații. Vorbind de Scripturi şi de icoane ca şi de un fel simbolic (simbolic în sensul primar al cuvântului grecesc), nu facem decât să spunem că ambele au o funcție limitată, din moment ce taina lui Dumnezeu şi experiența, mărirea unui Hristos transfigurat şi cuvintele de negrăit auzite de Sfântul Pavel, sunt în prin sine un fel de realități descoperite, ce nu pot fi exprimate şi nici transmise în cuvinte create, concepte sau imagini. Sfântul Simeon Noul Teolog se referă la 2 Corinteni 12, 3-4 [„Şi-l ştiu pe acest om — fie în trup, fie în afară de trup, nu ştiu; Dumnezeu ştie — 4 că a fost în rai şi a auzit cuvinte de nespus, pe care nu-i este îngăduit omului să le grăiască"] şi comentează:

---

[153] A se vedea Uspensky, în Uspenski şi V. Lossky, *Sensul icoanelor* (Boston, MA, 1952), p. 37.

[154] Mansi, *op., cit.* xiv. 40 D. A se vedea Evdokimov, *Ortodoxia,* op. cit. p. 222.

[155] PG 94:133D-1336B.

[156] Referitor la această întrebare, a se vedea Simeon Noul Teolog, *Sursele creştine* 122 (Paris, 1966), pp. 390-440. Punctul central al Sfântului Simeon este că Biblia nu poate fi identificată cu Revelația, el oferă un comentariu excelent referitor la cuvintele nescrise auzite de Sfântul Pavel.

[157] „La fel ca şi Sfintele Scripturi, icoana transmite un fapt istoric, un eveniment dintr-o istorie sacră sau un personaj istoric, portretizat în forma sa reală fizică şi din nou ca şi Scripturile, aceasta indică că revelația are loc afară din timp, conținută într-o realitate istorică dată." (Ouspensky, *Sensul icoanelor,* op. Cit. P. 37).

[158] PG 100:380D.

[159] Mansi, *op. Cit.* Xiii, 482DE.

„Cuvintele de nespus" sunt tainice şi cu adevărat viziuni ce nu pot fi exprimate şi un fel de cunoaştere necunoscută supra-exaltată a măririi şi a dumnezeirii Fiului lui Dumnezeu care este dincolo de lumină şi care transcede cunoaşterea. Această revelație a măririi lui Dumnezeu [numită de Simeon aprehensiune, în incomprehensibilitate, a unor lucruri ce nu pot fi cuprinse] şi care sunt date sfinților prin iluminarea Duhului Sfânt."[160]

Astfel sfinții, prin iluminarea dumnezeiască, au ajuns să audă nişte cuvinte de negrăit, care sunt dincolo de orice cuvânt; ele au un fel de viziune a ceea ce este mai presus de orice viziune. După Simeon Noul Teolog, omul care a ajuns la iluminare şi a ajun la vederea lui Dumnezeu are un nou sens care este unificarea a tuturor celor cinci simțuri şi care concomitent care sunt peste orice simț.[161] Cu aceasta în minte este posibil să înțelegem că cunoaşterea scripturistică la fel ca şi cea pictorială referitoare la Dumnezeu ne duce la o cunoaştere supra-sensibilă a lui Dumnezeu. O astfel de cunoaştere este conținută în Biblie şi exprimată prin intermediul icoanelor (din moment ce fiecare icoană manifestă ceea ce este ascuns);[162] şi care totuşi este mai presus de orice descriere sau expresie, Dumnezeu, fie în Scripturi sau în icoane.

„Nou arătăm asemănarea formei Tale externe, venerând-o cu o cinste care este relativă"

În acest moment voim ajunge la delicata problemă a cinstirii icoanelor. Acesta a fost unul dintre subiectele primare între cele implicate în lunga controversă iconoclastă; ea a fost cauza mai multor neînțelegeri în creştinismul occidental. Un exemplu caracteristic ar fi al douăzecişidoilea „Articole despre Religie" anglicane, un „chipul şi adorarea icoanelor" a fost condamnată. Din moment ce aceste neînțelegeri sunt, în mare măsură, rezultatul greutăților de traducere, ar fi bine să facem o scurtă clarificație a termenilor folosiți. Primar, sunt folosite două cuvinte greceşti: *aspasmos* şi *proskynesis.* Pe prima am putea să o traducem ca şi „salutare" şi pe a doua ca şi „venerare." Ambii termeni sunt incluşi în centru definiției Sinodului Ecumenic al Şaptelea şi chiar şi venerația este definită ca şi un fel de definiție a măririi (*timetike proskynesis*):

„putem decreta cu toată precizia şi grija că noi cinstim icoane care sunt pusă să stea dimpreună cu forma dătătoare de viață a crucii; aceasta sunt realizate din culori şi mozaicuri şi alte materiale potrivite şi trebuie puse în Biserica lui Dumnezeu, pe vase care şi pe veşminte, pe pereți şi pe lambriuri, în case şi pe margini; după chipul Domnului, Dumnezeului şi Mântuitorului Iisus Hristos şi pe nespurcata maică a lui Dumnezeu, a cinstiților îngeri şi a oamenilor evlavioşi. De cele mai multe roi ei sunt văzuți prin intermediul unui fel pictorial al sau prin cei care îi văd ridicați că să pomenească şi să dorească prototipurile lor şi să îi salute , cinste şi mărire: nu acel cult [*latreia*] care după credința noastră este datorat numai lui Dumnezeu."[163]

Deşi definiția sinodului este cât se poate de clară şi exclude tot felul de *latreia*, cultul actual al icoanelor a fost de mia multe ori atribuit creştinismului răsăritean. Evident, aceasta se datorează traducerii nefericite a grecescului *proskynesis*, „cinstirea", sau *adorație* în versiunea latină a Faptelor Conciliare. Faimosul *Libri carolini* a folosit această traducere şi a respins, din motive politice, atât Sinodul iconoclast din 754 şi Nicea II din 787. Nicea II a fost caracterizat în Cărțile caroline ca şi un fel de *ineprtissimae Synodi.* Este remarcabil că Toma de Aquino, care a accepta Nicea II, a vorbit de o „adorare relativă." Bazându-şi argumentele pe expresia grecilor care au luat un fel de ocazia de ai acuza pe latini de idolatrie într-un Sinod ținut în Sfânta Sofia ținut în 1450.[164]

În ori caz şi în ciuda interpretărilor greşite, teologia ortodoxă a voit să afirme că cinstirea icoanelor au un caracter relativ. Părinții Sinodului Ecumenic Cinci au repetat de mai multe ori: „creştinii cinstesc pe un Dumnezeu

[160] *Sursele creştine* 122, pp. 398-400.
[161] Ioan Damschinul, PG 94:1337B.
[162] Ioan Damaschinul, PG 94: 1337B.
[163] Mansi, *op. cit.* Xiii, 377B.
[164] PG 98: 149CD.

în Treime şi pe El singur Îl cinstim." Astfel, abordând icoanele, „le cinstim relativ... şi cu adevărat niciodată ca şi Dumnezeu."[165]

„Cinstea arătată icoanei trece la prototipul pe care o reprezintă"

Concepția platonică a „prototipului" şi a „chipului" a fost larg folosită în controversa iconoclastă. Spre identificarea iconoclastă a chipului cu prototipului apărătorii identificării icoanelor au propus distincția reală a icoanele față de modelul duhovnicesc. Icoanele ne reamintesc de prototipuri şi ne ridică la ele.[166] Ele nu sunt realități prin sine, ci valoarea lor este reprezentată din realitățile pe care le reprezintă. Icoanele sunt semne ale unei prezențe invizibile a lui Dumnezeu în istorie. Ele ne conduc la o viziune a noii istorii, viziunea împărăției duhovniceşti în care este conținut trecutul, prezentul şi viitorul. Ele sunt intrări într-un alt cosmos, care se v-a descoperii în plinătate la finalul multor timpurilor. Analogia „chip-prototip" cere mai multe elaborări. Noi luăm ca şi bază formularea ecclesială care a derivat din Sfântul Vasile cel Mare: „cinstea pe care o arătăm icoanei trece la prototipul pe care îl reprezintă."[167]

Vorbind aici de icoană şi de prototip nu ne referim la o relație analoagă că cea a persoanelor lui Dumnezeu. Numai Fiul este „natural şi în nici un caz un chip natural" a Tatălui şi numai Duhul este „chipul natural şi care nu este deloc diferit" al Fiului.[168] Alte chipuri ale lui Dumnezeu sunt diferite de modelul lor şi nu sunt prin urmare idoli.[169] Deşi icoana este distinctă de prototipul ei, totuşi există un fel de relație strânsă între ele. În modele trecutului, ci aici se face un fel de mărturie pentru acel aici şi acum al vieții sfințeniei. Diaconul Ştefan al Constantinopolului în *Vita Sancti Ştefani Junioris* arată că „icoana este o uşă deschisă minții noastre, care este creată după Dumnezeu , în spre asemănarea lăuntrică a prototipului."[170] Sfântul Ioan Damaschinul vorbind de icoane accentuează că în timpul vieții lor „sfinții au fost plini de Duhul Sfânt şi când au odihnit harul Duhului Sfânt el a rămas în sufletele şi trupurile lor, în mormintele lor, inscripții pe sfintele lor icoane: nu prin natură, ci prin har şi energie."[171] Icoana unui sfânt semnifică sfințenia lui. Consecvent, când noi o cinstim nu cinstim un obiect de lemn, un perete sau un vas, ci sfințenia unei anumite persoane. Totuşi, cinstind un sfânt cinstim şi venerăm pe Dumnezeu de la cer vine tot darul cel bun şi darea ce dăsăvârşită. Există întotdeauna un fel de analogie teologică, o legătură hristocentrică. „Noi arătăm icoana lui Hristos ca şi Rege şi Domn, care nu îl separă niciodată de armata Lui. Sfinții sunt armata lui Hristos... Eu cinstesc icoana lui Hristos ca şi Dumnezeu întrupat; [icoana] Născătoarei de Dumnezeu, ca şi Maică a Fiului lui Dumnezeu; [icoanele sfinților], ca şi prieteni ai lui Dumnezeu."[172]

Cinstea dată icoanelor se duce înapoi la prototip, la Fiul lui Dumnezeu întrupat şi prin El şi El, Treimea cea nedespărțită şi consubstanțială. Cuvintele lui Gherman, Patriarhul Constantinopolului, sunt cât se poate de semnificative în acest sens: „când cineva care este înştiințat privește la icoana unui sfânt el spune... Mărire lui Dumnezeu şi el adaugă numele sântului... ca numele lui Hristos să fie mărit în lumea vizibilă şi invizibilă."[173]

Urmând Sfintei Tradiții

Este cât se poate de evident că atunci când vorbim de icoane atingem o temă importantă a spiritualității ortodoxe. Sfântul Gherman al Constantinopolului, vorbind de icoane, reia din nou cuvintele lui Ioan Hrisostom,

[165] Mansi, *op. cit.* xiii, 482BC.
[166] Ibid., 482E.
[167] *Despre Duhul Sfânt*, 8.
[168] Sfântul Ioan Damaschinul, PG 94:1340AB; a se vedea Sfântul Teodor Studitul, PG 99:501BC.
[169] Meyendorff, *Teologia bizantină, op. cit.* p. 46.
[170] PG 100:113AB.
[171] PG 94:1249CD.
[172] PG 92:1252BD.
[173] PG 98:1252BD.

când insistă că mai toată problema icoanelor este umplută de cinstire.[174] Tradiția ortodoxă este destul de cord cu faptul că icoana este un *memorand* viu al energiei dumnezeiești[175] şi ceva mia mult, un *mediu* pentru primirea vindecării şi a harului. Am arătat deja că sfințenia sfinților nu este numai un fenomen simplu al trecutului, ci prin har este pururea prezent în icoană „fără nici un fel de plecare." Astfel, icoanele sunt un fel de canale ale sfințeniei, căci de terapie trupească şi duhovnicească şi un fel de preludii spre transfigurarea finală a lumii.

Cu scopul de a înțelege vindecarea şi dimensiunile harismatice ale icoanelor, trebuie să avem în vedere cea ce a fost arătat pe scurt referitor la materie. Din moment ce omul este creat din suflet şi trup, numai prin material el poate ajunge la duhovnicesc. Astfel, materia are o funcție liturgică; este ceva *sine qua non* nu numai în prezența pământească a lui Hristos, care a implicat un fel de sfințire continuă a materiei, dar în toată viața Bisericii. „Nu încetez să cinstesc materia prin care este realizată mântuirea mea," remarca Sfântul Ioan Damaschinul, „fiindcă este plină cu har şi cu energie dumnezeiască."[176] În teofania duhovnicească, materia a fost asumată şi folosită; a fost restaurată şi cinstită. Crucea de lemn, muntele, locul căpățânii, piatra dătătoare de viață, noul mormânt (sursa învierii noastre, Biblia, Sfânta Masă au fost părtaşe la Pâinii Vieții şi chiar şi trupul şi sângele Domnului sunt toate materie.[177] Ca şi acestea şi multe alte lucruri, icoana este un obiect material prin care ne este dat harul.

Oferirea harului vindecării prin obiecte materiale este o tradiție comună a Bisericii şi îşi are temeliile ei biblice în diferitele vindecări realizate de Hristos şi apostoli. Am punea să ne arătăm de exemplu, cazul femeii cu curgere de doisprezece ani şi care numai prin faptul că s-a atins de haina lui Hristos a fost vindecată (Marcu 5, 25-34). Patriarhul Gherman ne reaminteşte de câteva poveşti din Faptele Apostolilor: umbra lui Petru (Fapte 5, 15-16), veşmintele lui Pavel. Într-un fel analog, nu price icoană este făcătoare de minuni, ci numai unele. Harul vindecării nu este oferit imediat; el este dar credincioşilor în anumite condiții ca şi un dar al harului duhovnicesc.[178]

Devine evident că icoana nu este un element decorativ, cu un obiect liturgic. Aceasta însemnă că icoana este inseparabilă de o comunitate care adoră, care o ridică la nivelul primirii unui har vindecător. Baza harului vindecător este Biserica. În Biserică, icoana devine un fel de cale pentru vindecare trupească şi duhovnicească, la fel ca şi Biblia care în Biserică devine Cuvântul lui Dumnezeu „repede, aprins şi puternic şi mai ascuțit decât o sabie cu două ascuțişuri." Afară din Biserică, icoanele sunt pur şi simplu un fel de picturi religioase, la fel ca şi Biblia care este o „carte pecetluită cu şapte peceți."

După cum evanghelia constituie o depăşire a standardelor acestei lumi, la fel şi icoana. Evanghelia implică abolirea înțelepciunii umane. Predica crucii este nebunie pentru lume (1 Corinteni 1, 18). Totuşi, această înțelepciune este distrugerea tuturor înțelepciunilor „după carne" (1 Corinteni 1, 16).

„*Eu voi distruge înțelepciunea celui înțelept şi voi face nimic neînțelegerea prudentului.* Căci unde este înțeleptul? Unde este scribul? Unde este argumentatorul acestei lumi? Nu a arătat Dumnezeu nebună înțelepciunea acestei lumi? Căci după aceasta înțelepciunea lui Dumnezeu nu L-a cunoscut pe Dumnezeu, L-a încântat pe Dumnezeu prin nebunia predicării ca să îi mântuiască pe cei care cred" (1 Corinteni 1, 19-21).

La fel ca şi o Evanghelie orală, icoana – această imagine vizuală – este nebunie şi un fel d e scandal pentru lume. Căci lumea este obişnuită să vadă lucrurile după cum par ele. În timp ce icoana este o fereastră care ne permite să vedem lucrurile după cum sunt ele, mărite şi transfigurate.[179]

---

[174] PG 98:149B.
[175] Ioan Damaschinul, PG 94:1248CD.
[176] PG 98:181D.
[177] PG 94:1245BC. A se vedea Ioan Damaschinul, PG 94:1352D.
[178] PG 98:185C. A se vedea Ioan Damaschinul, PG 94:1352D.
[179] Nichifor al Constantinopolului, PG 1000: 385AB; deasemenea Ouspenski în *Threskevtike kai ethike Egkylopaideia* [Enciclopedia etică şi cea religioasă], 5, 410.

CHIP, SIMBOL ŞI LIMBAJ ÎN LEGĂTURĂ CU SFINTA TREIME
Unele remarci preliminare•

Legătura dintre *fides* şi *ratio* a fost o temă recurent constantă mai în toate perioadele lungi ale gândirii creştine. Deja Pavel a făcut o distincţie clară între „înţelepciunea lumii" şi „înţelepciunea lui Dumnezeu în taină, chiar şi înţelepciunea ascunsă" (1 Corinteni 2: 6-7). „Înţelepciune ascunsă şi înţelepciunea cestei lumi" constituie două realităţi şi căi diametric opuse. Ele reprezintă două posibilităţi extreme de a vedea începutul şi finalul, existenţa şi *raţiunea de a fi* a omului şi a lumii în care trăieşte el.

„Înţelepciunea ascunsă" este o înţelepciune luată captivă de puterea lui Dumnezeu sau ca să ne exprimăm mai diferit, „înţelepciunea ascunsă" este Dumnezeu însuşi, „care este ascunsă de înţelepciune şi de cunoştinţe" (Coloseni 2, 2-3). Pavel le scria corintenilor, „cuvântul meu şi predica mea nu a fost fără nişte cuvinte de momeală ale înţelepciunii omului, ci în demonstraţie Duhului şi a puterii: pentru ca credinţa voastră să nu stea în înţelepciunea oamenilor, ci în puterea lui Dumnezeu" (1 Corinteni 2: 4-5). Înţelepciunea „acestei lumi" este o înţelepciune care este ţinută captiv de raţiunea umană. Din nou, am putea să ne uităm la acest punct dintr-o perspectivă diferită. Cei care îşi bazează existenţa pe ea sunt descrişi ca şi unii care merg ca şi „păgânii în deşertăciunea minţii lor, întunecaţi fiind la minte, înstrăinaţi de viaţa lui Dumnezeu, din pricina necunoştinţei care este în ei, din pricina împietririi inimii lor" (Efeseni 4: 17-18). În epistola lui Iacob, găsim o afirmaţie puternică referitoare la înţelepciunea umană: „înţelepciunea aceasta nu-i coborâtă de sus, ci-i pământească, animalică, demonică" (Iacob 3, 15).

Ţelul acestui articol nu este de a discuta relaţia dintre înţelepciunea lui Dumnezeu care se bazează pe credinţa şi pe înţelepciune acestei lumi bazate pe raţiunea umană, ci de a demonstra cum şi în ce măsură „înţelepciunea ascunsă" poate fi cuprinsă de fiinţele umane. Problema este cum netotalul poate fi totalizat. Sau ca să ne uităm la întrebare dintr-un unghi diferit, avem noi posibilitatea de a aduce în totalizare ceea ce este dincolo de înţelegerea umană? Problema nu este una nouă: Platon a ridicat deja afirmaţia că este greu de înţeles Creatorul şi Tatăl acestei lumi, iar Îl exprima este cu adevărat o imposibilitate.[180] Sfântul Grigorie Teologul, referindu-se la Platon fără să îl numească, îşi strică afirmaţia lui şi accentuează că „a ne forma un concept adecvat despre

O lucrare susţinută la Comisia Internaţională Anglicano-ortodoxă din Toronto, în septembrie 1990. publicată pentru prima dată în *Magazinul Seminarului Teologic Sfântul Vladimir* 36 (1992), pp. 257-271.

[180] Platon, *Timeus,* 28.

Dumnezeu este şi mai imposibil decât a îl exprima atunci când este format." Motivul este fiindcă „că ceea ce poate fi înțeles ar putea fi probabil exprimat de limbaj, dacă nu relativ uşor cel puțin imperfect."[181]

Gândirea patristică ortodoxă are o importanță primară esențială pentru orice discuție teologică de a înțelege că natura şi esența dumnezeiască sunt cu mult dincolo de orice cunoaştere şi consecvent toate expresiile lingvistice umane sunt total nepotrivite. Natura supraesențială nu ar putea fi subiectul cunoaşterii umane. Sfântul Ioan Damaschin arată că „Dumnezeu este infinit şi incomprehesibil şi tot ceea ce este comprehensibil despre El nu poate fi pătruns. Tot ceea ce putem spune despre Dumnezeu catafatic nu ne arată natura Lui ci lucrurile care sunt legate de natura Lui."[182] Această perspectivă a Sfântului Ioan Damaschinul reprezintă temelia gnoseologiei teologice a întregului mod de abordare patristic.

Există un consens larg între părinții greci că ceea ce cunoaştem din Dumnezeu nu este natura Lui inefabilă, ci energiile Lui necreate. În cunoaştem pe Dumnezeu prin „manifestările" Lui (ἐκφάνεσις), „mişcarea" Lui (κίνησις), puterea (δύναμις) Lui şi „purcederea Lui" (ἐξάλματα). „Îl cunoaştem pe Dumnezeu," spune Sfântul Vasile cel Mare, „prin energiile Lui, dar noi nu afirmăm că ne apropiem de esența Lui; energiile Lui se pogoară la noi, deşi natura Lui rămâne ceva ce nu poate fi abordat."[183]

Este adevărat că trebuie să admitem din toate părțile că unul dintre punctele centrale ale gnoseologiei teologice patristice este că cunoaşterea limitată a energiilor şi a acțiunilor lui Dumnezeu, la fel ca şi incomprehensibilitatea naturii lui Dumnezeu, nu formează un fel de speculație filosofică, ci mai mult presupun un fel de atitudine, o experiență personală a revelației.[184]

Această experiență personală a revelației este înțeleasă în termenii participării la mărirea necreată a lui Dumnezeu. În alte cuvinte, atitudinea de care vorbim nu este cunoaştere, într-un sens îngust şi speculativ al sensului, ci o cale în spre Dumnezeire. Această atitudine presupune un fel de schimbare radicală a mentalităților. Termenul folosit în limba greacă este *metanoia* care însemnă atât „schimbare a minții" sau un fel de „revers al intelectului" şi „pocăință." Având aceasta în minte, ajungem la concluzia că această atitudine ne duce la o cunoaştere care este de fapt o transformare radicală a înțelepciunii umane, o înțelepciune care este numită de Pavel, „nebunia mesajului predicat" (μωρία τού κηρύγματος, 1 Corinteni 1, 21). Este foarte important să înțelegem că teologia creştină, cu scopul de a fi genuină, trebuie să fie un fel de „distrugere a înțelepciunii celor înțelepți" (1 Corinteni 1, 19; cf. Isaia 29:14). Trebuie să ne ridicăm pe noi înşine de la nivelul căilor „naturale" ale gândirii la nivelul contemplației descoperite. Pe acel nivel, teologia, rugăciunea şi împărtăşirea cu Dumnezeu nu sunt pur şi simplu în strânsă legătură ci sunt de fapt, amestecate. Ele constituie una şi aceiaşi realitate: un stadiu în care persoana umană este iluminată şi dominată de Dumnezeu într-un astfel de fel că limbajul ei teologic este adus la adevărata ei esență. Autorul necunoscut din secolul cinci din prologul lui la tratatul despre *Teologia mistică* în descrie pe această atitudine de a fi „capturat de Dumnezeu":

„Triadă supranaturală, dumnezeire mai presus de orice esență, Cunoaştere şi Bunătate, conducere pentru creştini la înțelepciunea lui Dumnezeu; du-ne calea în spre piscul ultim al iubirii Tale tainice, cea mai incomprehensibilă, cea mai luminoasă şi cea mai înaltă, unde tainele curate, absolute ale teologiei sunt acoperite în obscuritatea măreață a unei tăceri tăcute, carte depăşeşte orice strălucire cu intensitatea întunericului Tău şi depăşeşte intelectele noastre orbite cu un fel de claritate impalpabilă şi total nevăzută a unei măriri care depăşeşte orice frumusețe."[185]

---

[181] *Cuvântare teologică* II, 4 (Cuvântarea 28), ed. A. J. Mason, pp. 26-27; PG 36:29C. Pentru o introducere generală referitoare la tema legăturii dintre cunoaşterea lui Dumnezeu şi teologia în gândirea capadociană, as vedea lucrarea mea, *Sensul termenilor „teologie", „a teologhisii" şi „teolog" în învățăturile părinților greci până la şi inclusiv capadocienii* (Atena, 1972), p. 163 ff (în greacă).

[182] *Despre credința ortodoxă* I, 4, ed. B. Kotter, p. 13; PG 94:800B.

[183] *Epistola 234, Către Amfilohie,* editată de Y. Courtoune, III, p. 42; PG 32:869AB. Pentru o discuție mai detaliată a acestei teme a se vedea V. Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit* (Crestwood NY, 1991), p. 67 ff.

[184] Pentru nişte discuții mai aprofundate a se vedea Lossky, *op. cit.* pp. 42-43. A se vedea Ioan Romanides, „Examinare critică a aplicațiilor teologiei", *Proces verbal la cel de al doisprezecelea congres de teologie ortodoxă* (Atena, 1978), p. 427.

[185] PG 3, 997AB. Traducere din engleză, editorii de la Matca Înțelepciunii, *Teologia mistică şi ierarhiile creşti* de Dionisie Areopagitul (Finty, 1949), p. 9.

Din toate acestea nu este deloc suprinzător, prin urmare să remarcăm că a vorbii de Dumnezeu presupune acceptarea priorității revelației – şi a credincioşiei celor care teologhisesc; nu în spre conceptele naturale ale minții umane, ci pe o atitudine care se bazează pe iubire şi pe comuniune. Este cât se poate de semnificativ că după Sfântul Grigorie de Nyssa, cunoaşterea şi comuniunea lui Dumnezeu sau mai bine spus participarea la Dumnezeu sunt legate. Mai mult, cunoaşterea lui Dumnezeu şi comuniunea sunt considerate explicit identice (γνώσις δέ κατά τό έγχωρούν έστιν ή μετουσία).[186] Procesul iubirii şi al comuniunii duce la un fel de experiență personală a revelației care face capabilă persoana umană să îl cunoască pe Dumnezeu şi să folosească un limbaj teologic potrivit, un limbaj care nu v-a fi un fel de „formă verbală bastardă de vorbire,"[187] care lucrează prin speculații şi categorii pur umane şi nu prin contemplație.

În analiză ultimă şi finală, teologia creştină nu este o reflecție a unui individ, ci apare în cadrul comunității ecclesiale. În Biserică, acest loc de iubire şi de comuniune, asigură locul pentru ca teologia să îşi poate atinge plinătatea şi esența ei concretă, având în vedere că Dumnezeul creştinilor nu este Ființa Supremă impersonală a filosofilor. S-a afirmat cât se poate de bine că modul existenței Bisericii este chipul şi reflecția felului în care există Dumnezeu.[188] Aceasta însemnă că orice persoană umană din Biserică este un „chip" al lui Dumnezeu în sensul că ea există în comuniune cu Dumnezeu la fel cum Dumnezeu există în comuniune.

Faptul că felul existenței Bisericii este un chip al existenței lui Dumnezeu şi în Biserică toate ființele umane sunt înțelese ca şi un chip al lui Dumnezeu, lucru cât se poate de semnificativ pentru înțelegerea teologiei. Ecclesiologia de genul *Imago Dei* şi antropologia reprezintă o bază solidă pe care putem construi un „chip al teologiei." În alte cuvinte, nu putem vedea un caracter simbolic şi iconic a teologiei creştine dacă nu înțelegem modul de existență ca şi un chip al existenței lui Dumnezeu, adică, ca şi comuniune, decât numai dacă vedem chipul lui Dumnezeu ca şi realitate.

Persoana umană ca şi un chip al lui Dumnezeu în Biserică, care şi ea este un chip al lui Dumnezeu, devine un „receptacol care primeşte bunuri"[189] (χώρημα δεκτικών άγαθων),[190] ea i-a parte la Dumnezeu şi prin sine are ceva înrudit cu El (συγγενές) la ceea ce participă. Ca şi chip al lui Dumnezeu, el este înzestrat cu viață, rațiune, înțelepciune şi toate bunătățile duhovniceşti, pentru ca prin fiecare din ele el să fie direcționat în spre arhetipul Său.[191]

Aceasta însemnă că felul de a vorbii şi felul de a gândii despre Dumnezeu nu sunt bazate pe principiul subiect-obiect, ci pe o relație-realitate complet nouă, cea a comuniunii ecclesiale. Este cât se poate de evident că prin intrarea în această comuniune, nu numai că suntem participanți la mărirea lui Dumnezeu, ci şi uniți cu trupul ecclesial al fiecărei persoane umane care se împărtăşeşte prin *asceză*[192] un fel de experiență comună şi identică. Consecvent ne împărtăşim de aceiaşi teologie şi ne-am împropiat aceiaşi metodă şi astfel am putea înțelege chipul iconic şi simbolurile folosite care au experimentat şi care acum experimentează un eveniment al comuniunii ecclesiale.

Aici trebuie să accentuăm comuniunea ecclesială ca şi temelia singură şi adecvată a experienței comune a adevărului. Aceasta însemnă că aceiaşi credință – înțelegerea credinței la fel de bine ca şi expresia credinței – este limbajul care caracterizează modul creştin de a vorbii despre Dumnezeu în propriul lui context al acelui *corpus Christi.* Afară din această realitate a icoanelor şi simbolurilor acestea apar pur şi simplu ca şi un fel de descrieri mitologice. Este convingerea mea că acel binecunoscut „program de demitologizare" a lui Bultman şi a şcolii lui a

---

[186] *Despre moartea ultimă a copiilor,* PG 46:176B.

[187] Această expresie este luată din E. Jüngel. A se vedea J. B. Webster, *Eberhard* Jüngel*. O introducere la teologia sa* (Cambdridge, 1986), p. 42.

[188] Ioanis Zizioulas, *Ființă ca şi comuniune* (Crestowood, NY, 1985), p. 15.

[189] Έστί ούν ή Έκκλησία τύπος καί είκών τού θεού, Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia,* PG 91:705A.

[190] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre suflet şi înviere,* PG 46:105AB.

[191] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic* 5 ediția J. H. Srawley, p. 23:10-15 PG 45:21D.

[192] Folosim termenul asceză aici într-un sens larg, care include rugăciunea, postul, milostenia şi în general orice dedicație personală realizată în viața Bisericii.

fost ambiguu şi consecvent, greoi pentru raţiunea simplă care se bazează pe experienţa analizei individualiste, afară din orice context viu şi că acele chipuri care se referă la Dumnezeu au fost evaluate în termeni şi categorii pur umane. Nu este intenţia mea de aici de a intra într-un dialog cu această şcoală. Dar parte cât se poate de important pentru investigaţia noastră să facem clar că, pentru orice fel de înţelegere a limbajului iconic şi a celui simbolic, când vorbim despre Dumnezeu, individul trebuie să îşi transceadă propria individualitate şi să intre în conştiinţa catolică a Bisericii. Altfel, am putea cădea într-un fel de raţionalizare a limbajului simbolic iconic.

În acest sens, trebuie adăugat ceva ca să clarificăm marea distincţie între limbajul simbolic şi cel conceptual. Punctul deja făcut este că numai un limbaj potrivit poate fi folosit când vorbim de Dumnezeu folosind un limbaj simbolic şi iconic. Aceasta este aşa fiindcă conceptele despre Dumnezeu presupun că El poate fi redus la un obiect al investigaţiei şi analizei umane. În astfel de cazuri, Dumnezeu este înţeles ca şi o realitate între multe altele sau în cel mai bun caz, ca fiind mai presus de toţi cei din această lume, limbajul conceptual devine un fel de organ imperfect care Îi exprimă realitatea Sa. De fapt, conceptele abstracte referitoare la Dumnezeu schimbă teologia creştină în metafizică. Aceasta înseamnă că, în alte cuvinte, „teologia pur conceptuală" este o distorsionare a teologiei creştine fiindcă operează ca şi un fel de raţionalizare a credinţei creştine, reducându-L pe Dumnezeu la un obiect al analizei.[193]

Contrastând chipul simbolic şi cel conceptual după cum am făcut noi şi pretinzând că numai prin limbajul simbolic putem vorbii cum se cuvine despre Dumnezeul Triun, nu intenţionăm să supra-accentuăm partea jucată de simboluri în teologie şi să subestimăm sub-valoarea şi să dezlegăm total raţiunea umană în procesul teologic. Trebuie să facem acest lucru mai precis clarificând anumite puncte.

Folosirea simbolurilor, icoanelor, parabolelor şi a metaforelor sunt fundamentale abordării duhovniceşti a revelaţiei dumnezeieşti. Este limbajul profeţilor, „metoda de predare" a Domnului, Dumnezeul şi Mântuitorul Iisus Hristos şi temelia interpretării apostolice a lui Hristos, a misiunii şi a Bisericii Sale. Aceasta, este un fel de dat inspirat dumnezeieşte a oricărei metode de abordare autentică a teologiei creştine.

Folosind simboluri, icoane şi alte lucruri când vorbim de Dumnezeu, recunoaştem pur şi simplu că nu putem oferii un fel de explicaţie raţională la existenţa lui Dumnezeu, la viaţa Sa intra-trinitară şi la relaţia Lui cu lumea. În alte cuvinte, simbolurile şi icoanele nu sunt folosite într-o discuţie[194] pur teologică ca şi un fel de speculaţii trinitare. Ele nu joacă rolul unor afirmaţii şi definiţii teoretice. Astfel, ele nu sunt folosite ca să înlocuiasă concepte. Raţionalizarea simbolurilor este exclusă egal din teologia ortodoxă, la fel ca şi absolutizarea raţiunii umane. Aceasta înseamnă că simbolurile la fel ca şi raţiunea umană îşi au propriile lor limitaţii. Pe de altă parte, simbolurile nu sunt simboluri într-un sens îngust. Ele nu sunt pur şi simplu numai simboluri. Dintr-o perspectivă ortodoxă patristică, simbolurile sunt legate direct de adevăr. Simbolurile şi icoanele reprezintă ceva care există, ceva „real"[195] şi nu ceva imaginar.

Acesta a fost de fapt răspunsul ortodox din timpul lunii perioade iconoclaste. Sfântul Ioan Damaschinul face o distincţie clară între „umbră" şi „chip". Bazându-se pe Evrei 10; 1,[196] el comentează că chipul reprezintă o realitate totală. Contrastând cu Legea, care este un fel de „schiţă preliminară pentru o poză" (προχάραγμα) şi o "umbră" (σκιά sau προσκίασμα) a „lucrurilor bune care vor venii, Noul Testament ne prezintă cu chipurile acestor lucruri.[197] În Hristos şi în Biserica lui Hristos locul unde chipurile reprezintă adevărul. În Biserică, adevărul nu este

[193] O discuţie foarte interesantă pe tema „conceptului şi a chipului lui Dumnezeu" se poate găsii în G. Aulén, *Drama şi simbolurile: o cartea despre schipul lui Dumnezeu şi problemele pe care le ridică*, traducere engleză S. Linton (Londra, 1970), pp. 90-95.

[194] „Când vorbim de o „discuţie teologică", ne referim la învăţătura referitoare la Dumnezeul Triun care fiind ceva distinct de faţă de învăţătura referitoare iconomia şi la relaţia Lui cu lumea.

[195] «Obişnuiţi cu ideea de realitate determinată de raţionalism şi istoricism, tindem să considerăm ca şi „adevăruri" şi „fapte" lucrurile pe care experienţa le verifică sau care corespund anumitor norme şi concepte „cuprinse" de noi ca fiind adevărate... Folosinţa termenului εικών nu semnifică acest fel de adevăr factual şi nici un fel de lipsă de realitate. Pentru părinţii greci, cu excepţia celor din şcoala origenistă, εικών însemnă întotdeauna ceva *real* şi ceva adevărat άλήθεια,» Zizioulas, *op. cit.* P. 99.

[196] „Căci legea a dat o umbră a lucrurilor bune care vor venii şi nu chiar chipul lucrurilor, având în vedere că prin sacrificii să îi facă pe cei ce se întors la ajungerea desăvârşirii."

[197] *Despre chipurile dumnezeişti* I, 15, ed. Kotter, p. 88; PG 94:1244D-1254A.

înțeles în nici un fel de ca şi un fel de construcție intelectuală, ca şi un concept metafizic, construit pe o temelie filosofică, ci ca şi o realitate la care să *participăm*. Apărătorii cinstirii icoanelor din timpul controversei iconoclaste nu au susținut un fel de metodă particulară între multe altele, nici nu au negat o înțelegere teologică. Ei s-au luptat mai mult să păstreze o tradiție teologică unică care înțelege teologia ca şi o viziune, un eveniment la care participăm, manifestat ca şi o epifanie în Biserică şi prin metodele arătate de Biserică. Părinții de la al Doilea Sinod Ecumenic din Nicea (787) au fost profund conştienți că icoanele şi simbolurile protejează adevărul de orice fel de raționalizare şi obiectivizare. Ei îşi țin calea intactă pentru un fel de participare comună la viziunea comună a adevărului.

Haide-ți cum să examinăm nişte exemple concrete ale limbajului simbolic şi a celui iconic folosit în Noul Testament şi în tradiția creştină, ca să vedem semnificația şi funcția lui. Ar trebui să ne limităm expunerea noastră la simbolurile şi la icoanele legate de taina Trinitară.

Studiind datele Noului Testament la fel ca şi pe cele ale istoriei creştine, găsim că imaginile şi simbolurile exprimă într-un anume fel realitatea Dumnezeului Triun luată din două surse. Prima este aşa numita lume[198] „naturală" şi cealaltă este stadiul uman al lumii.[199] Mai putem remarca că prin folosirea simbolurilor şi a chipurilor din lumea naturală, riscul raționalizării este în mare măsură limitat – nu eliminat, ci în mod sigur limitat. Există un fel de distanță între om şi lumea naturală, astfel că omul poate vedea limitele şi funcțiunile simbolurilor şi a chipurilor bazați pe realitățile lui. Atunci când de exemplu vorbim de Dumnezeu ca şi de „lumină" (Luca 2, 32; Ioan 1, 7-9 şi aşa mai departe), simbolismul este atât de clar că nimeni nu ar mai putea gândii reversul afirmației şi să spună că fântâna este Dumnezeu. Când folosim simboluri şi chipuri derivate din experiența umană, pericolul raționalității este întotdeauna prezent, având în vedere că omul este implicat existențial în situația sa istorică şi existențială. Astfel, de mai multe roi confundăm sau identificăm simbolurile şi chipurile legate de Dumnezeu cu propria viață a individului. De exemplu, acesta a fost cazul lui Arie, care a înțeles „generarea", „paternitatea" şi „filiația" în termeni umani. Consecvent, el a negat eternitatea Logosului lui Dumnezeu şi susținea că El nu este un Dumnezeu adevărat, ci mai mult un fel de creatură pe care Tatăl a format-o din nimic ca şi început şi ca şi agent al creației Lui.

Ar fi o neînțelegere serioasă să plasăm chipul prin generare şi filiația întru contextul antropocentric şi să identificăm generarea cea veşnică şi filiația Logosului este dincolo de orice îndoială că la un anumit nivel în teologia creştină cadrele paternității, generației şi a filiațiunii au o semnificație specială şi una unică. Aceasta înseamnă că chipurile paternității şi ale filiației, atunci când se leagă de Dumnezeul cel Triun nu derivă din experiența umană. În alte cuvinte, paternitatea umană şi cea dumnezeiască sunt două realități absolut incomparabile. La fel şi filiația Logosului lui Dumnezeu nu poate fi înțeleasă şi nici interpretată în termeni umani. „Filiația Mântuitorului", scrie Alexandru al Alexandriei, „nu are absolut nici un fel de comuniune cu filiația persoanelor umane."[200] Aceasta înseamnă că în teologia creştină paternitatea duhovnicească şi filiația transced paternitatea şi filiația. Orice încercare de a ne limita înțelegerea noastră la paternitatea şi filiația lui Dumnezeu la modele pur umane de conduc la o înțelegere antropomorfică a lui Dumnezeu şi consecvent la o teologie conținută în limitele strânse ale rațiunii umane. Într-un astfel de caz, nu există loc pentru o teologie a credinței, nici pe o teologie bazată pe o experiență şi o viziune ecclesială comună.

---

[198] De exemplu Dumnezeu este numit „lumină." Astfel, Iacob a arătat că „toată darea cea bună şi tot darul desăvârşit de sus este, pogorându-se de la Părintele luminilor, la care nu există primenire sau umbră de schimbare" (Ioan 1, 17). Ioan afirmă în epistolele sale că „şi aceasta e vestea pe care noi de la El am auzit-o şi v-o vestim: că Dumnezeu este lumină şi că întru El nu-i nici un întuneric" (1 Ioan 1, 5). Dumnezeu este descris ca şi „cer". Astfel în Evanghelia după Matei întrebarea lui Hristos către marele preot al Templului: „de unde a fost botezul lui Ioan? Din cer sau de pe pământ?" (Matei 21:25). Noțiunea de „cer" ca şi un sinonim cu Dumnezeu este folosită de Ioan Botezătorul care a spus că „un om nu poate primii nimic dacă nu îi este dat de sus din ceruri" (Ioan 34, 27).

[199] De exemplu Dumnezeu este numit „Rege." El este „Regele Regilor" (Apocalipsă 19, 16). El este „Regele nemuritor, etern, invizibil" (1 Timotei 1, 17). El este „Domnul" (a se vedea de exemplu Matei 22; 37; Luca 18; 38). Simbolurile de „Tată" şi „Fiu" au în Noul Testament semnele lor specifice, indicând două persoana dumnezeieşti. Putem vedea clara ceastă injuncțiune către ucenicii Lui: „Drept aceea, mergeți şi învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh" (Matei 28; 19).

[200] *Scrisoarea lui Alexandru al Constantinopolului* VII (PG 18:557C).

Scriitori creştini primari sau ca să fim mai specific, părinții primului sinod ecumenic, cu scopul de a evita antropomorfismele şi de a clarifica învățătura ortodoxă referitoare la relația dintre Tatăl şi Logosul cel veşnic al lui Dumnezeu, la fel ca şi natura acelei relații unice, folosită ca şi un fel de chip biblic derivat din lumea naturală: acea „lumină." Chipul a fost deja folosit în Vechiul Testament în legătură cu Dumnezeu, dar din câte se pare Evanghelistul Ioan îşi centrează începutul Evangheliei sale referindu-se la atenția dumnezeirii Logosului: „fost-a om trimis de la Dumnezeu; numele lui era Ioan. Acesta spre mărturie a venit, să mărturisească despre Lumină, pentru ca toți să creadă prin el. Nu el era Lumina, ci să mărturisească despre Lumină. Lumina era cea adevărată, Care, venind în lume, luminează pe tot omul" (Ioan 1, 6-9).

„Lumină" ca şi un simbol teologic poate fi analizată în mai multe feluri şi ar putea ilustra câteva aspecte ale teologiei creştine. Evident că nu putem examina aici orice aspect al folosirii chipului. Ceea ce intenționăm să arătăm pe scurt este că acest simbol a fost folosit ca şi un fel de cheie ermneneutică de a ilustra dumnezeirea Logosului lui Dumnezeu şi legătura lui veşnică cu Tatăl.

În dezbaterile teologice din secolul la patrulea dorința consistentă a fost de a demonstra că există o relație unică între „Domnul Iisus Hristos" şi „Dumnezeu Tatăl." Țelul Părinților a fost de a ilustra că afirmațiile Noului Testament că Hristos a fost la început *cu* Dumnezeu Tatăl" (1 Ioan 1, 1-2; cf. 1 Ioan 1, 2) că „El este în Tatăl şi Tatăl *în* El." (cf. Ioan 14:10, 20) şi că El a „fost trimis de Tatăl" (e.g Ioan 3, 37; 7, 39), desemnând adevărul creştin central că Iisus Hristos este singurul Unul născut Fiul al lui Dumnezeu. Expresiile biblice afirmă că Tatăl şi Fiul sunt inerenți unul altuia şi coexistă veşnic, adică, „dincolo de timp" (άχρόως) şi „fără origine" (άνάρχως).[201]

Aceasta a fost spusă pentru a contracara înțelegerea antropomorfică a „Partinității", „filiațiunii" şi a „generării" pentru care părinții de la Nicea au folosit expresia „lumină din lumină", pe care au inclus-o în crezul de la Nicea şi Constantinopol. Folosința acestui simbol biblic i-a făcut capabili să protejeze teologia hristologice de intruziunea unor elemente atropomorfice, adică, de orice fel de implicații şi tonalități creaturale. Punctul este simplu şi a fost explicat cât se poate de bine cu diferite ocazii de Sfântul Atanasie.[202] Întotdeauna lumina este legată de această iradiere. Unde nu există nici nun fel de iradiere, nu există nici lumină. Aceasta însemnă că Tatăl nu există niciodată fără Fiul. Unde este Tatăl acolo este şi Fiul. Din moment ce nu este posibil să separăm lumina de iradierea ei, al fel este imposibil să în vedem pe tatăl fără Unul născut Fiul. Există ceva comun între lumină şi iradierea ei, aşa că se pare că nu îl putem vedea pe Tatăl fără unul născut Fiul său. Există ceva obişnuit între lumină şi iradierea ei, aşa că nimeni nu poate gândii despre ele fără să ne gândim similar. Astfel, între Tatăl şi Fiul nu există nici un fel de interval al ființei; ci un fel de mutualitate veşnică şi eternă.[203] Astfel, Hristos este unic, Fiul natural şi adevărat al Tatălui. El este „chipul exprimat al ὑπόστασις ca Lumină din lumină şi adevărata putere şi chip al Ființei Tatălui."[204]

Clauza de la Nicea „lumină din lumină" ca şi o paradigmă teologică protejează după câte am văzut relația inefabilă dintre Tatăl şi Fiul şi în acelaşi timp indică că această relația transcede şi depăşeşte capacitatea umană de înțelegere, având în vedere că nu este realizată numai prin analogie cu lumina fizică Dumnezeu este numit „lumină."[205] Ar trebui să mai remarcăm că în tradiția Bisericii Răsăritene „teologia luminii" nu este un fel de capitol teoretic în doctrina ei, ci toată viața ei. Astfel, sărbătoarea Arătării Domnului, în care Biserica celebrează arătarea sau descoperirea Sfintei Treimi cu ocazia botezului lui Hristos şi iluminarea lumii întregi prin lumina Logosului întrupat , este numită „Sărbătoarea luminii." Este cât se poate de semnificativ că primii părinți au susținut că tradiția apostolică a rugăciunii creştine trebuie spusă cu fața la răsărit, direcția din care v-a răsării Soarele dreptății (Maleahi 4, 2), Lumina pre-eternă, Hristos Dumnezeul nostru. Chiar şi martirii am putea spune că au fost cât se poate de

[201] Grigorie Teologul, *Cuvântul* 30, 11 şi 19; PG 36:116C şi 128C.

[202] De exemplu, *Despre decretele Sinodului Ecumenic de la Nicea* 24, 2; 25, 2, 27, 2 ed. H. G. Opitz, pp. 20, 21, 23; PG 25; 457C şi 460C; *Împotriva arienilor* 1, 24, PG 26:61BC; *Împotriva neamurilor* 46, 50-61, ed. R. W. Thomson, p. 130 PG 25:93BC.

[203] Pentru o discuție relevantă în acest sens a se vedea T. F. Totrance, *Credința trinitară: teologia evanghelică a Bisericii catolice* (Edinburg, 1988), p. 119.

[204] *Contra arineilor* I, 9, citat de T. F. Torrance, *op. cit.* p. 121.

[205] Grigorie Palama, *Împotriva lui Alchindin* (Argumentul Ia); PG 150:823, citat de Lossky, *op. cit*. p. 200.

grijulii în rugăciunile lor de mia înainte de moarte să păstreze acest precept antic, arătând astfel în termeni populari şi practici că înțelegerea lui Hristos ca şi Lumină din Lumină nu este o construcție abstractă.

Am mai putea adăuga că acest chip al „Luminii" în legătură cu Sfânta Treime este folosit de foarte multe ori în imnologia orientală. Acest lucru poate fi văzut cât se poate de bine în două imne. Primul este unul care aparține primelor exemple ale imnologiei creştine (mai înainte de secolul patru), binecunoscutul „Lumină lină" sau „Lumină a bucuriei..." (Φως ίλαρόν). Un alt exemplu este un imn (*exaposteilarion*) de la Sărbătoarea Schimbării la Față a lui Hristos.

„Lumină lină a sfintei slave a Tatălui ceresc, a Sfântului fericitului Iisuse Hristoase; acum că am ajuns la apusul soarelui şi am văzut lumina serii, lăudăm pe Tatăl, pe Fiul şi pe Duhul Sfânt. Se cuvine să Te lăudăm pe Tine cu voci fericite, o Fiul lui Dumnezeu, Dătătorule de Viață: prin urmare toată lumea Te măreşte. Astăzi pe Tabor, ca şi manifestare a Luminii Tale, O Cuvântule, Tu ai luat lumină din lumină de la nenăscutul Tată, căci noi L-am văzut pe Tatăl ca şi lumină şi pe Fiul ca şi lumină, conducând prin toată creația cu Lumina Ta."[206]

Teologia antropomorfică ca şi un fel de folosință incorectă a chipurilor teologice a fost din toate vremurile un fel de ispită pentru teologia creştină. În încercarea sa de a vorbii de Dumnezeu, omul, trăind în propria lui situație istorică, a folosit de mia multe ori metafore şi figuri de stil cu un fel de ingredienți corporali. Ca şi exemplu clasic, am putea menționa chipul Treimii introdus şi larg folosit în Evul Mediu. Acest chip îl reprezintă pe Dumnezeu Tatăl ca şi un fel de bătrân care şede pe tron; la dreapta lui şade Hristos, acre îşi duce crucea Sa. Duhul Sfânt sub chipul unui porumb este plasat în mijloc şi deasupra lor. Este evident că această imagine extrem de antropomorfică a Treimii este cât se poate de incompatibilă cu teologia ortodoxă ca şi un fel de raționalizare a doctrinei trinitare. G. Aulén, în studiul său referitor la simboluri, face observația că antropomorfismul şi raționalizarea „sunt înclinate să meargă împreună."[207]

O icoană nu este niciodată o copie care se bazează pe un model uman sau care derivă din imaginația pictorului. O icoană nu este constrânsă de caracteristicile acestei lumi şi evident, nu este un fel de realitate autonomă, ci este legată şi subordonată tradiției Bisericii. Ea converge şi exprimă viața Bisericii. Icoana este o parte din cultul Bisericii; ea este amestecată substanțial cu toată experiența ei, descoperind astfel credincioşilor invizibilul prin vizibil.

Având în minte că noi putem înțelege de ce ortodoxia a refuzat constant – în ciuda unor abuzuri constante a ultimelor secole datorită influențelor scolastice – să producă un fel de icoană a Sfintei Treimi bazată pe nişte principii antropomorfice. Biserica Ortodoxă, fiind credincioasă deciziilor Sinodului Ecumenic Şapte, a accentuat imposibilitatea absolută de a îl reprezenta pe Dumnezeu Tatăl.[208] Sfântul Teodor Studitul face comentariul că „din moment ce El a fost născut din Tatăl, el [Hristos] nu poate avea un chip. Cu adevărat, ce fel de chip ar putea corespunde dumnezeirii a cărei reprezentări este absolut interzisă în Sfintele Scripturi? Dar din momentul în care Hristos este născut ca şi nun fel de mamă de nedescris, natural El are un chip care corespunde celui al maicii Sale. Dacă el nu ar fi putut fi reprezentat în artă, aceasta ar însemna că el nu ar fi putut fi născut dintr-o maică demnă de a fi reprezentată, dar ceea ce a fost născut numai din Tatăl nu a fost întrupat. Aceasta ar contrazice toată iconomia mântuirii."[209]

Pentru ortodocşi a refuza să produci o icoană a Sfintei Treimi bazată pe un fel de principii antropomorfice nu însemnă că Biserica este deschisă oricărui fel de reprezentare simbolică a ei. Leonid Ouspenski a arătat că:

„noi nu reprezentăm decât ceea ce ne-a fost descoperit nouă: persoana întrupată a Fiului lui Dumnezeu, Iisus Hristos. Duhul Sfânt reprezentat aici este manifestat în şi prin Sine: sub forma unui porumb la botezul lui Hristos, în forma limbilor de foc la Cincizecime şi aşa mai departe. În ceea ce Îl priveşte pe Dumnezeu Tatăl, prezența sa

[206] Folosesc traducerea din greaca originală de maica Maria şi de Arhimandritul Kalistos Ware, *Mineiul* (Londra, 1969), pp. 83 şi 495.
[207] A se vedea Aulén, *op. cit.* p. 136.
[208] Pentru discuții mai aprofundate, a se vedea L. Ouspensky, *Teologia icoanei* (Chrestwood NY, 1978), p. 183 ff.
[209] Sfântul Teodor Studitul, *A treia respingere,* capitolul II, PG 99:417C. Citat de Ouspensky, *op. cit.* p. 182.

este indicată numai simbolic în icoane: de obicei este reprezentată o mână care binecuvintează din ceruri, în general aceasta indică prezența duhovnicească."[210]

Fără nici un fel de îndoială pentru tradiția ortodoxă icoana *per excelence* a Sfintei Treimi este icoana ospitalității lui Avraam. Cei trei îngeri din povestea Vechiului Testament (Facere 18, 1 ff) reprezintă într-un fel tipic duhovnicesc cele Tei persoana dumnezeiești. Fără nici un fel de antropocentrism, icoana Sfinte Treimi arată în spre ceea ce este dincolo de puterea de cuprindere şi de înțelegere a omului: realitatea dumnezeiască şi cea supremă.

A fost deja afirmat şi trebuie din nou subliniat că afară din Biserică limbajul iconic şi cel simbolic devine un fel de „înşelăciune goală", un fel de speculație filosofică goală şi sterilă, care nu ne duce niciunde. Numai în Biserică am putea înțelege simbolurile, icoanele şi limbajul teologic, nu ca şi produse ale minții sau ale experienței umane, ci ca şi metode de comuniune, de mărturie şi de viziune de adevărului. Astfel, când vorbim de simbolism, presupunem că acest simbolism este ecclesiologic, în sensul că simbolurile şi icoanele au un caracter apocaliptic numai în Biserică. Biserica ca şi chip al comuniunii duhovnicești, a prefigurării şi a gustării comuniunii duhovnicești pe un pământ transfigurat şi pe un nou cer, este locul unde chipurile şi simbolurile poartă un mesaj revelatoriu – un mesaj de la Dumnezeu, despre Dumnezeu.

SFÂNTA SCRIPTURĂ ŞI SINOADELE•

Sfânta Scriptură este mai întâi şi mai mult decât orice o carte a comunității creştine. Mai întâi, fiindcă se adresează credincioşilor, membrilor comunității creştine: creată în acest fel pentru ca Biserica să fie păstrată în continuitatea unei realități revelatorii, o viață pe care apostolii au primit-o şi au transmis-o şi care constituie scopul final şi ultim al existenței omului. „Iar acestea s-au scris, pentru ca voi să credeți că Iisus este Hristos, Fiul lui

[210] *Ibid.* pp. 183-184.

Această lucrare a fost pentru prima dată publicată în *Sobornost* 7 (1984), 111-116.

Dumnezeu; şi, crezând, viaţă să aveţi întru numele Lui" (Ioan 20:31). Există un scop specific şi clar care justifică existenţa Sfinte Scripturi: Sfânta Scriptură este cuvântul lui Dumnezeu referitor la ceea ce „Iisus a făcut în prezenţa ucenicilor Lui" (Ioan 20: 30); este cuvântul purtător de viaţă a Domnului şi al Apostolilor păstrat peste veacuri. Sfânta Scriptură constituie mesajul redarea autentică a mesajului duhovnicesc şi o dovadă de negrăit a *kenozei* cuvântului lui Dumnezeu în evenimetele unice ale mântuirii care sunt oferite neîncetat Bisericii. Mai mult, Sfânta Scriptură constituie cea mai mare dovadă că tot ceea ce facem noi astăzi nu este podusul gândirii omului; ea nu rămâne suspendată în aer, ci se bazează cu stăşnicie pe taina lui Hristos şi a experienţei Bisericii Apostolice.[211]

În Biblie, Dumnezeu se descoperă şi poartă mărturie lui Însuşi pentru edificarea credincioşilor şi pentru mântuirea lumii. Astfel, Sfânta Scriptură ca şi întreg, a oferită Bisericii, nu este simplu şi exclusiv o carte a comunităţii creştine, ci o carte a comunităţii creştine cu dimensiuni catolice şi ecumenice. Ea este oferită Bisericii pentru edificare poporului lui Dumnezeu, dar este concomitent o carte prin care Biserica intră în dialog cu lumea. Aceasta însemnă că Sfânta Scriptură este o carte misionară a comunităţii creştine. Ea are un scop dual: edificarea şi creşterea poporului lui Dumnezeu. Prin Sfintele Scripturi, Dumnezeu Se descoperă pe Sine Bisericii şi prin Biserică lumii în general. În alte cuvinte, Sfânta Scriptură nu vorbeşte de o anumită istorie, ci este un fel de istorie vie, capabilă de a schimba cuvintele deja grăite de Domnul în cuvintele vieţii , într-o prezenţă continuă a Mântuitorului. Apostolii, înregistrând evenimentele vieţii şi ale faptelor lui Hristos, nu au realizat un act simplu al istoriografiei. Ei nu au fost numai scriitori de istorie în sensul obişnuit al termenului, ci predicatori ai vieţii şi ai mântuirii.[212] „Viaţa s-a arătat şi noi am văzut-o şi îi aducem mărturie şi vă arătăm că viaţa veşnică, care era cu Tatăl S-a arătat nouă." (1 Ioan 1, 2). Ei avut ca şi punct ce început taina lui Cincizecimii, prin care au văzut toate aspectele vieţii ale vieţii lui Iisus şi faptele lui într-o lumină nouă. Sfânta Scriptură creată pentru Biserică, transmite această nouă lumină comunităţii credincioase.

Sfânta Scriptură este creată pentru Biserică dar este *în* Biserică. Aceasta însemnă că Biblia este un fel de totalitate a creaţiei comunităţii. Vechiul şi Noul Testament, este comunitatea care arată un fel de cărţi sacre. Cu adevărat, se ştie că Biserica a avut înaintea sa mai multe texte decât cele pe care le-a ales în cele din urmă şi le-a considerat canonice. Biserica „fiind stâlpul şi temelia Adevărului" (1 Timotei 3, 15) şi „plină fiind de Sfânta Treime,"[213] începând să alege acele lucruri care au fost deja încunoştinţate de folosinţă, în special liturgice, în cadrul comunităţii ecclesiologice.[214] Această alegere este un fel de pecete. Biserica alege acele texte care au fost amestecate cu viaţa ei. Ea alege, dintr-o multitudine de texte cele care sunt inspirate de Dumnezeu, în timp ce le respinge pe altele ca fiind „apocrife" sau le caracterizată ca fiind „deuterocanonice." Sfânta Scriptură a fost dată Bisericii şi Biserica le transmite poporului ca şi un fel de redare autentică scrisă a mesajului purtător de viaţă, pe care Logosul întrupat l-a adus pentru recreaţia întregii creaţii. În definirea canonului Sfintei Scripturi ea acceptă şi poartă în sine „Cuvântul adevărului". „Cuvântul Adevărului" este încunoştinţat de comunitatea care crede, de tot trupul lui Hristos. Nu este un principiu autonom, străin de Biserică. Sfânta Scriptură şi Biserica nu pot fi separate. Una este conţinută în cealaltă *(perichoresis),* una depinde de cealaltă. Sfânta Scriptură este creată pentru Biserică, unde depinde de cealaltă. Sfânta Scriptură este creată pentru Biserică şi Biserica este baza genezei sale.

Cei care separă Sfânta Scriptură au ajuns la un fel de concluzie falsă că fie Scriptura este superioară Bisericii sau fie Biserica este superioară Sfintei Scripturi. Prima opinie de găseşte între teologicii protestanţi, în timp ce cea de a doua se găseşte în teologia romană catolică. Această hiperbolă ne duce la alterarea sensului Bisericii, adică fie la o sub-evaluarea (subordonare) sau la o supra-evaluare. Plasând Biblia deasupra sau mai presus

---

[211] M. A. Siotis, „Cuvântul lui Dumnezeu," *Logosul cel viu.* Un simpozion duhovnicesc referitor la Sfintele Scripturi (Atena, 1970), p. 27; D. Stăniloae, „Sfânta Scriptură în legătură cu Biserica şi Tradiţia", *ibid.,* p. 63ff.

[212] „Să înţelegem că Evanghelia lui Hristos şi ale Scrieri dumnezeieşti au fost considerând ca având chieile vieţii cereşti, închise şi pecetluite în sine, dimpreună cu bunele lucruri aşi cele infailibile care sunt invizibile ochilor noştii fizici," Simeon Noul Teolog, Despre cunoaşterea duhovnicească, *Omilia* 24, 2.

[213] Origen, *Despre psalmi* 23 (PG 12:1265B); J. N. Karamiris, *Ecclesiologia ortodoxă* (Atena, 1973), p. 199 [în greacă].

[214] George Florovsky, „Revelaţie şi interpretare", în *Biblie Biserică, Tradiţie: o viziune ortodoxă* (Belmont, MA, 1972), pp. 17-18 şi Pavel Evodkimov, *Ortodoxia* (Neuchatel, 1965), p. 189.

de Biserică distrugem balanța, îi corupem poziția ei canonică şi facem primul pas în spre un fel de teologie individualistă, afară din Biserică. Pe de altă parte, ideea că Biserica este superioară Scripturii ne duce la părerea că Biserica este capabilă să scoată din sine toate dogmele. Numai dacă vom accepta că Biserica şi Scriptura nu sunt separate şi nici confundate, fiind unite fără confuzie (ἀσυγχύτως ἡνωμέναι) vom fi capabili să înțelegem că numai Biserica este cea care poate găsii adevăratul sens al Scripturilor, la fel cum numai Fiul este capabil să înțeleagă cuvintele Tatălui.[215]

Nu din întâmplare şi fără sens că în Biserica Ortodoxă comunitatea invocă ajutorul lui Dumnezeu cu scopul de a înțelege Scripturile. La fiecare Liturghie, mai înainte de citirea Evangheliei preotul citeşte: „O Stăpâne milostiv, fie ca lumina curată a cunoaşterii Tale să strălucească în inimile noastre şi să ne deschidă ochii minții ca să vedem şi să percepem proclamarea evangheliei."[216] Scriptura nu poate fi abordată din citire ci prin înțelegere şi această înțelegere este adusă de Biserică. Biserica ne deschide calea către înțelegere şi Biserica are această putere fiindcă ea nu se bazează pe judecata umană ci pe interpretarea apostolică originară. În alte cuvinte, în Biserică, Sfânta Scriptură este interpretată şi înțeleasă prin Tradiție, adică voim să spunem că Apostolii şi prin Biserică se interpretează pe sine. Aceasta este aşa fiindcă pur şi simplu, Apostolii la fel ca şi alte paralele la Scriptură, au lăsat Tradiția Bisericii, cu scopul de a îi păstra învățăturile.[217] Este tocmai această tradiție, care este ținută vie prin energia Duhului Sfânt, care interpretează Sfânta Scriptură şi este interpretată de Sfânta Scriptură.

În Biserica Ortodoxă a Răsăritului subiectul „tradiției" are o importantă capitală. Problema Sinoadelor trebuie numai în cadrul acestui subiect. Sfântul Pavel se referea deja la semnificația Tradiției: „astfel că, fraților, stați neclintiți şi țineți predaniile pe care le-ați învățat, fie prin cuvânt, fie prin epistola noastră" (2 Tesaloniceni 2,. 15). Tradiția la fel ca şi Scriptura, este dată Bisericii ca şi cuvânt al vieții. Biserica, tot trupul lui Hristos, păstrează Tradiția şi se referă la ea ca şi la Sfintele Scripturi. Biserica apare ca şi un Sinod continuu, răspândit în timp şi spațiu, dar constant vigilent şi întotdeauna activ, cu scopul de a exprima adevărul care este experimentat în Tradiția ei; întotdeauna gata să interpreteze cuvântul adevărului care este înrădăcinat în Sfintele Scripturi şi care este de mai multe ori interpretat prin Tradiție. Sfânta Scriptură oferă rădăcinile pe care Biserica ca şi un fel de sinod (catolic) universal le interpretează prin Tradiția ei.

Sensul Bisericii ca şi un fel de sinod continuu şi viu se referă la esență şi acest lucru a fost deja declarat din vremea apostolilor în timpul primelor *sinaxe* pentru celebrarea sfintei euharistii. Cu adevărat, toată Biserica, de sub apostoli, clerici şi laici, a participat într-un astfel de adunare sacramentală a clericilor şi a laicilor, a participat la o astfel de adunare sacramentală a poporului lui Dumnezeu, în care totalitatea Bisericii, animată de duhul unității şi al iubirii şi convocând Duhul Sfânt, constituie un fel de sinod ecumenic constant, ecumenic şi viu.[218] Acest sinod continuu al oamenilor lui Dumnezeu are o temelie ce nu poate fi distrusă „sfântul sinod" al Treimii *zoarhice* şi dătătoare de viață, convocat de Dumnezeu Tatăl, prin Iisus Hristos, în Duhul Sfânt şi de aici unul care este convocat fără încetare ca şi un fel de *sinaxă* euharistică sub un episcop (chipul viu al lui Hristos şi a lui Dumnezeu Tatăl, după Ignațiu purtătorul de Dumnezeu şi Simeon al Tesalonicului),[219] care îi oferă lui Dumnezeu în Treime euharistia, trupul lui Hristos, în care sunt uniți toți credincioşii şi la care se comunică.[220] Prin urmare, Biserica pentru care şi prin care este născută Sfânta Scriptură este ea înseşi un sinod.

---

[215] Dumitru Stăniloae, *op. cit.* p. 83.

[216] Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur.

[217] Noi am primit Sfânta Tradiție de la Părinții noştii care şi o moştenire care a trecut de la Apostoli şi care ne-a fost lăsată nouă de sfinții care au urmat", Grigorie de Nyssa, *Împotriva lui Eunomie* 4, ed. W. Jaeger, vol. 2, p. 79. PG 45:653B; „despre dogme şi kerigmele păstrate în Biserică, în timp ce noi posedăm unele din învățătura scrisă, în timp ce pe altele le-am primit din învățăturile apostolilor, care ne-au pătruns în taină, ambele au un fel de forță reală în taină; ambele au un fel de forță reală în evlavie", Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt* (PG 32:188Aff); „trebuie să folosim Tradiția; căci este imposibil să luăm toate din Scripturi. Pentru acest motiv apostolii au transmis unele lucruri din Scripturi şi altele din Tradiție" (Sfântul Epifanie de Salamis, *Împotriva ereziilor* 61, 6; ed. K. Holl, GCS, vol. 31 (Leipzig, 1915), p. 386; PG 41:1048B.

[218] P. Evdokimov, op. cit. p. 185.

[219] Pentru episcop ca şi chip al lui Hristos, a se vedea de exemplu *Către smirneni* 8, 2 şi ca şi chip al Tatălui, as vedea *Către tralieni* 3, 1 şi în Simeon, a se vedea *Despre preoție* (PG 155:965AB), respectiv.

Mai specific, principiile sistemului sinodal merg înapoi la alegerea lui Matia de către Apostoli şi la alți ucenici dimpreună cu ei, care „erau cam la o sutădouăzeci" (Fapte 1, 15) şi de asemenea la alegerea celor şapte diaconi (Fapte 6, 2). În aceste alegeri putem discerne cât se poate de mult un fel caracteristic de concliare; dar cel mai special este Sinodul Apostolic din Ierusalim (Fapte 15, 6) prin care este aparentă participarea totalității Bisericii. În timpul acestui Sinod, cu scopul de a lua o decizie, „apostolii şi bătrânii s-au adunat ca să i-a în considerare aceste subiecte" (Fapte 15, 6). A se compara următoarele versete: „atunci apostolii şi preoții, cu toată Biserica, au hotărât să aleagă bărbați dintre ei şi să-i trimită în Antiohia cu Pavel şi cu Barnaba: pe Iuda, cel numit Barsaba şi pe Sila, bărbați cu vază între frați" (Fapte 15, 22); „ni s-a părut bine nouă celor care ne-am adunat cu o singură inimă" (Fapte 15, 25); „căci bine a părut Duhului Sfânt şi nouă" (Fapte 15, 28). La fel cum Sfintele Scripturi sunt date totalității Bisericii ca şi o realitate descoperită cu scopul ca Biserica să fie păstrată în continuitatea noii vieți în Hristos, la fel şi sinodul oferit Bisericii catolice ca şi un drept care aparține întregului popor al lui Dumnezeu, pentru ca ei să poarte mărturie când v-a fi necesar caracterului sacru al revelației şi să îi păstreze adevărurile dogmatice. La sinod este prezentă totalitatea Bisericii, în virtutea unui fel de înțelegere armonioasă şi absolută a membrilor ei a unui şi a aceluiaşi trup – nici un fel de discriminare jurisdicțională există între membrii clericilor şi laici.

În mod sigur, creşterea rapidă a Bisericii a făcut din ce în ce mai evidentă *harisma* specială a episcopului care să îşi reprezinte propria Biserică. Totuşi, o astfel de reprezentare presupune unitatea poporului lui Dumnezeu, care *ca şi o totalitate* constituie criteriul ultim al ecumenicității Sinodului. Toate deciziile, fie că au un caracter dogmatic sau unul canonic, trebuie ratificate de acel „da" al poporului Bisericii, trebuie amestecate cu viața trupului, trebuie să devină sângele şi carnea Bisericii. Numai în aceiaşi parametri un sinod ar putea fi numit „ecumenic" şi cuvântul lui să fie considerat de o valoarea egală cu sămânța apostolică.

Este tocmai această *pleromă* sau tot trupul Bisericii – constituit de toți cei care cred în calea ortodoxă, clerici şi laici – care sunt considerați în ortodoxie purtătorii infailibilității Bisericii, în timp ce vocea Bisericii şi a instrumentului pe care o exprimă a acestei infailibilități o avem ca şi un fel de autoritate supremă, adică Sinodul Ecumenic, în care pleroma Bisericii, reprezentată de episcop, formează dogme prin puterea, energia şi inspirația Sfântului Duh.[221]

Este tocmai această realitate a poporului lui Dumnezeu cea care constituie punctul de convergență dintre Scriptura Duhului Sfânt şi Sinoadele Ecumenice. Biblia a fost născută în pentru şi întru Biserică. La fel ca şi Biserica, când s-au determinat canoanele Noului Testament, au fost selectate acele texte care au fost acceptate de comunitate şi care au fost încunoştințate de poporul lui Dumnezeu, la fel este şi cu acest principiu operatoriu în ceea ce le priveşte pe Sinoade, unde totalitatea trupului Bisericii exprimă conştiința şi credința, ceea ce a fost trăit şi a fost experimentat încă de la început; adică realitatea revelației care constituie propria ei subzistență. Poporul lui Dumnezeu însuşi păstrează această credință şi tocmai pentru acest motiv deciziile Sinoadelor nu sunt impuse prin intermediul unor puteri monarhice, nici nu sunt asigurate de un vot democratic, ci ele sunt întotdeauna produsul unui credințe totale a Bisericii; ele exprimă *quod ubique, quod sempter, quod ab omnibus creditum est.* „Protejarea religiei este trupul Bisericii prin sine, adică chiar poporul", remarcând astfel cât se poate de clar enciclica patriarhilor răsăriteni din 1848."[222]

Ecumenicitatea unui sinod nu este oferită *a priori,* nu depinde de numărul participanților la Sinod sau de voința celui care convine, ci mai mult de acceptarea acelui *corpus christianorum* în care Mângâietorul acționează şi pe care îl direcționează. În alte cuvinte, Duhul Sfânt este cel care face un Sinod Ecumenic şi catolic şi poporul lui Dumnezeu nu face decât să se înştiințeze de această realitate care este primatul Duhului Sfânt. La Sinoade înțelegerea dintre Părinți a fost realizată pe baza inspirației Duhului Sânt şi prin cea ce Duhul Sfânt a descoperit.

[220] J. N. Karmiris, „Cele şapte sinoade ecumenice şi sinoadele locale ratificate de ei." Lucrare susținută la Comisia Unită de Dialog între ortodoxşi şi vetero catolici la Chambérsy (Atena, 1975), p. 1.

[221] J. N. Karmiris, *Τά δογματικά καί συμβολικά τής Όρθοδόου κατθολικής* [Monumentele dogmatice şi cele simbolice ale Bisericii Ortodoxe catolice], vol. 1, 2 (Atena, 1960), pp. 106-107.

[222] J. Masni, *Sacrorum concliorum nova et amplissima collectio,* vol. 40 (Graz, 1909, repr. Ed), p. 407.

Certitudinea că Duhul Sfânt a fost cel care direcționat lucrarea Sinoadelor, astfel încât părinții Sinoadelor au exprimat conştiința comună şi credința Bisericii, la fel ca şi experiența liturgică şi cea duhovnicească a întregii *plerome* a Bisericii, ar putea fi văzută în mai toate textele Sinoadelor. Sinodul din Ierusalim a declarat categoric: „căci S-a părut bine Duhului Sfânt şi nouă" (Fapte 15; 28). De aici această afirmație a constituit regula de aur a Bisericii.

La fel ca şi autorii cărților Sfintei Scripturi ei nu realizează un fel de muncă de istoriografie sau cronologie, ci sunt un fel de mărturie a Duhului Sfânt față de taina mântuirii, la fel şi Părinții Sinoadelor Ecumenice nu sunt simplii comentatori ci „trompete duhovniceşti ale Duhului", „cei care cântă melodia armonioasă a teologiei în mijlocul Bisericii"; ei sunt „cei care s-au consultat cu Duhul Sfânt"; care au oferit Bisericii „taina teologiei."[223] Bineînțeles că Sinoadele Ecumenice nu sunt mai presus de Biserică; ele nu sunt un fel de putere peste Biserică, ci ele slujesc poporul lui Dumnezeu, ele sunt un fel de Biserică din care ele îşi derivă autoritatea, prestigiul şi infailibilitatea. Biserica stă mai presus de Sinoadele Ecumenice; Biserica foloseşte Sinoadele Ecumenice ca şi un fel de interpretare a revelației dumnezeieşti, un strigă asupra întregului trup la Bisericii către Mângâietor, cerând-i să interpreteze Tradiția şi Biserica. Sinodul Ecumenic este un fel de comunitate care caută, cercetează, descoperă şi formulează un adevăr revelat, la care participă totalitatea trupului Bisericii.[224]

[223] Din imnele Bisericii Ortodoxe.
[224] D. Stăniloae, *op. cit.* pp. 90-91.

PARADOSIS
Înțelegerea ortodoxă a tradiției[225]

Nu poate fi nici o îndoială că trăim într-o lume tragică, o lume care de mai multe ori nu are nici un fel de finalitate în sârguințele ei, o cale care pare că nu duce nicăieri. Dar este lumea noastră, prinsă în futilitatea ei, iar Biserica vine să ne arate o altă cale şi ea face acest lucru proiectându-şi propria ei metodă de existență. În cele in urmă, nu a fost Hristos cel care a spus „Eu sunt calea" (Ioan 14, 6)? Astfel Biserica vine să stea împotriva tragediei istoriei umane propria ei ființă, prin propria ei viață. „Şi viața s-a arătat, şi noi am văzut-o şi mărturisim, şi vă vestim viața de veci care la Tatăl era şi care nouă ni s-a arătat" (Ioan 14, 6). În această nesiguranță a lumii contemporane, Biserica apare ca şi singura posibilitate a unei vieți genuine. Biserica intră în universul unui „nou cosmos" ca şi „creație a unei noi lumi."[226]

Bineînțeles că este cât se poate de evident că atunci când vorbim de Biserică nu ne referim la un fel de organism social sau la unul secular sau la un fel de societate umanitară care se interesează de îmbunătățirea morală a vieții umane în general. Prin Biserică ne referim la trupul dătător de viață a Dumnezeului Om: voim să spunem că Hristos S-a transmis şi S-a extins pe Sine prin veacuri. În analiză ultimă, când vorbim de Biserică ne referim la transmiterea (*paradosis*) vieții.

"Pentru ca inimile lor să se mângâie; fiind ei în iubire, să aibă toată bogăția deplinei înțelegeri pentru cunoaşterea tainei lui Dumnezeu-Tatăl şi a lui Hristos, întru care sunt ascunse toate vistieriile înțelepciunii şi ale cunoaşterii. Vă spun aceasta pentru ca nimeni să nu vă înşele prin vorbe amăgitoare. Căci deşi sunt departe cu trupul, cu duhul însă sunt împreună cu voi, bucurându-mă să văd buna voastră rânduială şi tăria credinței voastre în Hristos. Prin urmare, aşa cum L-ați primit pe Hristos Iisus Domnul, aşa să umblați întru El, înrădăcinați şi zidiți fiind într Însul, întăriți în credință aşa cum ați învățat-o şi prisosind în ea cu mulțumire. Luați aminte ca nu cumva cineva să facă din voi o pradă prin filosofie şi prin deşarta înşelăciune din predania omenească, după stihiile lumii şi nu după Hristos." (Coloseni 2, 6-8).

Unirea Bisericii şi a Tradiției

Tradiția şi Biserica nu sunt pur şi simplu concepte paralele ci realități care sunt legate şi împreunate necesar. Fără să fie confruntate ele nu pot fi separate; ele există unite împreună şi confundate ele nu pot fi separate; ele există unite amândouă fără confuzie. Cu adevărat, la un anumit nivel Biserica este Tradiție şi fără nu are nici un fel de confuzie şi la un anumit nivel este înțeleasă ca şi un fel de conştiință a Bisericii. Prin urmare este imposibil să vorbim de Tradiție fără să vorbim de Biserică, de învățătura despre Biserică. Învățătura despre Tradiție este un fel de ecclesiologie: cu adevărat inima ecclesiologiei. Aici tradiția este Hristos, pe care L-am „primit," spune Sfântul Pavel; şi este tocmai această tradiție care este un fel de antiteză la „tradiția oamenilor, după rudimentele lumii şi nu după Hristos."

Când spunem Tradiția este Hristos ne referim la Biserică în Hristos şi prin Hristos ca şi la un principiu suveran al lui Dumnezeu Tatăl, la sursa unității ecclesiologice şi trinitariene: „un singur Trup şi un singur Duh, aşa cum ați şi fost chemați la o singură Nădejde a chemării voastre; un singur Domn, o singură Credință, un singur Botez, un singur Dumnezeu şi Tată al tuturor, Care este peste toți şi prin toți şi întru toți." (Efeseni 4, 4-6). Astfel ajungem la baza unității Bisericii, la sursa Tradiției, la cursul fiecărui dar.[227]

---

[225] O lucrare susținută la Discuțiile unite ale anglicanilor şi a ortodocşilor ținute la Chambésy în iulie 1981 şi care au fost publicate pentru prima dată în *Sobornost* 4 (1982), pp. 30-37.

[226] Grigorie de Nyssa, *Despre cântarea cuvântărilor,* ediție de H. Langerbeck, pp. 384, 386; PG 44-1049BC, 1052A.

[227] „Orice dar bun este de sus şi vine în jos de la Tine, Părintele luminilor...", *Liturghia dumnezeiască a Sfântului Ioan Hrisostom.*

În viața Treimii dătătoare de viață şi supraesențiale, Tatăl, care este singura cauză şi principiu al ipostaselor, S-a oferit pe sine celor două persoane dumnezeieşti,[228] generându-L pe Fiul şi cauzând ca Duhul Sfânt să purceadă. Trebuie să înțelegem această „oferire" (*paradosis*) ca şi una care comunică toate esențele dumnezeieşti Tatălui, Fiului şi Duhului Sfânt, ca şi un fel de *kenoză* completă a Tatălui. Primatul este înțeles aici ca fiind limita extremă a iubirii: *paradosis*-ul Tatălui pentru beneficiul celorlalte două persoane. Fiul şi Duhul Sfânt răspund la revărsarea iubirii Tatălui. Ei nu *uzurpă* iubirea Tatălui pentru propriul lor beneficiu, nici nu o prind (Filipeni 2, 6), ci în schimbul existenței şi al vieții lor – similar, în iubire – către Tatăl. Această schimbare (*antidosis*) este exprimată ca şi un fel de ascultare absolută față de voința Tatălui.[229]

Similar, în Biserică, care este chipul şi reflecția vieții acestui Dumnezeu Triun, Fiul se dă pe Sine pentru viața lumii (Ioan 6, 51). Şi aici există un fel de abundență a iubirii şi a oferirii. Aici avem de a face cu un fel de oferire a iubirii (*paradosis en agapé*). „Căci atât a iubit Dumnezeu lumea că a dat pe unul născut Fiul Său." (Ioan 3, 16). Ascultarea absolută a Fiului față de Tatăl îl conduce la un fel de *kenoză,* la un fel de smerire, de dragul mântuiri lumii. La fel şi Duhul Sfânt a intrat în lume ca să fie un fel de martor constant al adevărului (Ioan 15, 26). Purcezând din Tatăl şi fiind trimis prin Fiul, Duhul Sfânt, el continuă lucrarea lui Hristos în istorie, fiind un fel de Mângâietor al oamenilor.

Pogorârea Duhului Sfânt, înțeleasă ca şi *paradosis* şi *enoikesis* (înlocuire) a trupului Bisericii, asigură păstrarea adevărului şi a noii vieți. Duhul Sfânt este dat (*paradedetai*) Bisericii; nu se pogoară repetat pe pământ ci el locuieşte şi este prezent în Biserica istorică. Cincizecimea nu este un eveniment care aparține trecutului: ci este mai mult prezent continuu în viața Bisericii, o realitate universală care îmbrățişează Biserica şi o face un fel de chip viu al eternității în istoria lumii.

Astfel, între relațiile dintre cele trei ipostase dumnezeieşti la fel ca şi în cele din Biserică (care în schimb este un fel de chip al comuniunii Treimii), iubirea lui Dumnezeu este manifestată ca şi *paradosis*, ca şi un fel de vărsare continuă. Dumnezeu Tatăl se dă pe sine de dragul celorlalte două persoane ale lui Dumnezeu; Fiul, din iubire, devine una cu noi şi se dă pe sine neamului omenesc; în cele din urmă, Mângâietorul locuieşte trupeşte în trupul Bisericii până la acea *sytheleia* veacurilor şi continuă lucrarea Fiului în lume.

Revelație şi tradiție

Locuirea Duhului Sfânt în trupul Bisericii însemnă că Biserica păstrează adevărul şi revelația în acelaşi fel pe care un trup viu îşi păstrează sufletul său viu. Revelația – a cărei culminații din câte ştim este Cincizecimea – constituie factorul primat al vieții Bisericii. Biserica este vie fiindcă ea posedă Revelația şi ceea ce posedă şi păstrează este Revelația şi ea face acest lucru fiindcă Revelația este Tradiție (*pradosis*) şi devine un fel de Tradiție în Biserică tocmai fiindcă a fost transmisă (*paradothe*) în Hristos şi în Duhul Sfânt şi devine un fel de Tradiție fiindcă Biserica o păstrează pe tot parcursul istoriei, ca şi putere a vieții ei. În alte cuvinte, Tradiția este un fel de existență neîncetată a Revelației în Biserică. Este acea putere lăuntrică şi coezivă care ține Biserica împreună. Prin Tradiție Biserica este păstrată vie şi neschimbată pur şi simplu fiindcă numai în Tradiție poate un mesaj autentic al Revelației să fie găsit şi numai prin Tradiție poate ajunge viața Bisericii la fiecare moment din timp. Încă de la începutul existenței sale până în prezent Biserica este conştientă – cu aceiaşi intensitate de atunci şi acum – de prezența lui Hristos şi a Mângâietorului. Astfel, Biserica încă de la începutul momentului existenței ei până în prezent este conştientă – cu aceiaşi intensitate de atunci ca şi acum de momentul existenței ei şi experimentează Revelația în Biserică, această revelați care continuă acum şi care este realizată prin Tradiție, constituind a doua viață a Bisericii: evanghelia „pe care am primit-o şi în care stăm; şi prin care suntem mântuiți" (*cf.* 1 Corinteni 15, 1-2). Consecvent, Tradiția, este certitudinea că ceea ce noi astăzi posedăm astăzi nu este ceva suspendat în aer, ci ceva care este legat organic de viața lui Hristos şi de cea pe care au primit-o apostolii. În alte cuvinte. În alte

[228] M. Farantos, „Ortodoxia şi realitatea contemporană," *Koinonia* (1977), 32, 4 ibid.
[229] Ibid.

cuvinte, Tradiția ne asigură de veşnicie, inter-temporalitate şi de universalitatea evangheliei, care este trăită întru Biserică în fiecare moment al prezentului istoric şi care prin Biserică este oferită lumii ca şi un fel de *kerigmă* a mântuirii.

Tradiția şi timpul prezent

Locuirea Duhului Sfânt în trupul lui Hristos însemnă că Biserica păstrează adevărul şi revelația în acelaşi fel ca şi un trup viu îşi păstrează sufletul. Revelația – culminarea cărei din câte ştim este Cincizecimea – constituie un factor primar al vieții Bisericii. Biserica este vie fiindcă ea posedă Revelația şi ea o posedă tocmai pentru ca noi să putem exista. Totuşi, în analiză ultimă, când spunem că Biserica posedă şi păstrează Revelația voim să spunem că ea face acest lucru fiindcă Revelația este tradiție (*paradosis*) şi devine Tradiție în Biserică. Este tradiție fiindcă este transmisă (*paradothe*) în Hristos şi în Duhul Sfânt şi devine tradiție fiindcă Biserica o păstrează vie pe tot parcursul istoriei, ca şi putere a vieții ei. În alte cuvinte, Tradiția este existența neîncetată a Revelației din Biserică. Este acea putere lăuntrică şi coezivă care ține Biserica la un loc. Prin tradiție Biserica este ținută vie şi neschimbată fiindcă numai în Tradiție poate fi găsit mesajul autentic al Revelației şi numai prin Tradiție ajunge viața Bisericii la orice moment dat din viitor. Încă de la început, cu aceiaşi intensitate acum ca şi atunci – a prezenței lui Hristos şi a Paracletului. Astfel, Biserica încă de la începuturile existenței sale şi până în prezent, trăieşte şi experimentează Revelația şi ea v-a continuă să facă acest lucru totdeauna, din moment ce porțile iadului nu o vor cuprinde (Matei 16, 18). Această trăire şi retrăire a Revelației în Biserică, acest acum continuu al Revelației care este realizat prin Tradiție, constituie viața Bisericii: evanghelia „pe care am primit-o şi prin care stăm şi prin care suntem mântuiți" (cf. 1 Corinteni 15, 1-2). Consecvent, tradiția, este certitudinea că ceea ce posedăm nu este ceva suspendat şi are ci este legat ontologic cu viața lui Hristos şi cu toată veşnicia, inter-temporalitatea şi universalitatea evangheliei, care este trăită întru Biserică la fiecare prezent istoric şi care prin Biserică este convertită lumii ca şi un fel de *kerigmă* a mânturii.

Tradiția şi timpul prezent

În acest moment ar trebui să arătăm că Tradiția nu este vocea trecutului; este mai mult vocea veşnicei. Tradiția nu este un fel de arheologie sacră, nici măcar un fel de experiență a trecutului. Valoarea şi semnificația tradiției nu se găseşte în faptul că se bazează pe un fel de autenticitate istorică externă, ci pe faptul că se bazează pe vocea pururea vie şi neschimbată a Revelației. Această fidelitate în Tradiție nu înseamnă pur şi simplu o recunoaştere a trecutului istoric, ci şi o acceptate în smerenie a Cuvântului lui Dumnezeu. Tradiția nu este numai mărturiei istorice, „da"-ul vieții trecutului: ci este mai mult un fel de referință esențială la adevărul care a fost descoperit în Hristos şi păstrat în Biserică de Duhul Sfânt. Părintele Georges Florovsky se exprimă destul de bine în acest sens:

„tradiția nu este un principiu capabil să restaureze trecutul, folosind trecutul ca şi un fel criteriu al prezentului. O astfel de concepție a tradiției este respinsă de istorie şi de conştiința Bisericii. Tradiția este acea autoritate de a învăța, *potestas magisterii, autoritate de a avea un fel de mărturie față de adevăr.* Biserica poartă mărturie adevărului nu prin reminiscență sau din cuvintele altora, ci din viața ei, din experiența ei neîncetată, din plinătatea ei catolică...în aceasta constă acea „tradiție a adevărului", *traditio veritatis,* de care a vorbit Sfântul Irineu. Pentru el este legată de un fel de „ungere veritabilă a adevărului", *charisma veritatis certum* şi de „învățătura apostolilor" care a fost pentru ei nu atât de mult un exemplu neschimbat care să fie repetat şi imitat, ci ca şi un fel de sursă vie şi inepuizată sa vieții şi a inspirației. Tradiția este locuirea constată a Duhului şi nu numai memoria cuvintelor. Tradiția nu este un principiu istoric ci unul *harismatic*."[230]

[230] Georges Florovsky, „Sobornost: catolicitatea Bisericii", în *Biserica lui Dumnezeu: un simpozion englez rusesc,* ed. E. I. Mascall (Londra, 1934), pp. 64-65.

Ca şi un eveniment harismatic, ca şi o revelaţie neîncetată a cuvântului lui Dumnezeu în Duhul Sfânt al tot tipul prezent istoric, nu este ceva distant, ceva care apare din istorie şi care trebuire descoperit mergând mai multe secole în urmă, ci este un fel de realitate care este extrem de contemporană, la fel ca şi fructele Duhului („iubire, pace, îndelungă răbdare, blândeţea, bunătatea, credinţa, temperanţa" [Galateni 5, 22-23], lucruri care sunt extrem de contemporane omului modern. Tradiţia este prezentă mai întotdeauna, aici şi acum. Ea este întotdeauna deschisă, gata să îmbrăţişeze prezentul şi să accepte viitorul. La fel ca şi Biserica care în orice moment istoric acceptă noi membrii, al fel este şi Tradiţia tangibilă şi credincioasă în fiecare epocă, fiindcă Biserica este purtătoarea vie a Tradiţiei.

Tradiţia contemporană se bazează pe un fel de prezenţă nefrântă a lui Hristos în Biserică şi pe certitudinea că învăţătorul Bisericii este Duhul Sfânt. Patriarhul Dositei al Ierusalimului în Mărturisirea sa (1672) scrie:

„Credem că Biserica catolică este învăţată de Duhul Sfânt. Căci el este adevăratul Paraclet, pe care Hristos în trimite de la Tatăl cu scopul de a învăţa adevărul şi pentru a împrăştia întunericul din mintea credincioşilor. Învăţătura [*didache*] a Duhului Sfânt, nu face direct Biserica splendidă şi strălucitoare, cin indirect prin părinţii şi liderii Bisericii Catolice"[231]

Negarea importanţei tradiţiei este esenţial negarea lucrării Duhului Sfânt în istorie şi dobândirea *harismei* sale. În analiză ultimă, sa respinge Tradiţia însemnă a respinge Biserica ca şi trup al lui Hristos şi ca şi vas al Duhului Sfânt. Invocând faptul că Tradiţia posedă enorm de multă importanţă pentru acel aici şi acum al Bisericii, dacă negăm că Tradiţia este chipul naturii catolice şi al celei inter-temporale a Bisericii, nu facem decât să reducem şi să alterăm Biserica de „Dumnezeu-umanitatea" ei la o simplă societate de oameni, care se bazează exclusiv pe standarde umane. Respingerea Tradiţiei ar fi ca şi cum l-am accepta că Hristos a uitat de Biserică, că la un anumit nivel cuvintele Sale „iată Eu sunt cu voi până la sfârşitul veacurilor" (Matei 28:20) „şi Eu Îl voi ruga pe Tatăl, şi alt Mângâietor vă va da vouă, pentru ca în veac să rămână cu voi" (Ioan 14; 16) şi la final într-un fel de decepţie. Acceptând premiza că noi astăzi suntem capabili să înţelegem şi să interpretăm evanghelia bazându-ne numai pe experienţa şi pe strălucirea noastră, fără Tradiţie, nu facem decât să lăsăm Biserica lui Hristos goală de El; rupem capul de trup şu luăm Duhul dătător de viaţă lăsând astfel evanghelia judecăţilor individuale şi capriciilor arbitrare ale subiectivităţii noastre.

Patriarhii ortodocşi ai orientului în faimoasa lor enciclică din 1848 descriu simplu şi totuşi cu o deplinătate teologică profundă această continuitate vie a Tradiţiei:

„fraţilor, credinţa noastră nu este de la om şi nici de la oameni, ci din revelaţia lui Iisus Hristos, predicată de sfinţii apostoli, susţinută de sfintele sinoade ecumenice, cei mai mari şi mai înţelepţi doctorie ai tradiţiei *ecumenice* transmise prin învăţăturile lor şi pe care sfinţii martiri au confirmat-o cu sângele lor... Noi susţinem o mărturie curată pe care am primit-o."[232]

Nu putem nega viaţa Bisericii, acel „lanţ care nu este rupt", care defineşte „includerea sacră" a Bisericii, „uşa la care Hristos şi cu el toată turma ortodoxă este păstorită".[233]

Tradiţia şi poporul lui Dumnezeu: cum putem noi testa genuinitatea Tradiţiei? Patriarhii Orientului ne-au oferit următorul răspuns în encilclicile lor: „apărătorul credinţei este trupul Bisericii, adică poporul" [*laos*]."[234] Poporul lui Dumnezeu, luat împreună ca şi întreg, au nun simţ duhovnicesc cu care putem gusta dacă sau nu şi în că măsură acţiunile şi *kerigma* noastră sunt în acord cu viaţa şi cuvântul Bisericii catolice. Astfel, tradiţia este protejată în tot trupul Bisericii. Ierarhia Bisericii învaţă şi interpretează Tradiţia şi *poporul* în întregimea lui face declaraţii referitoare la credincioşia prin care Bisericii de a interpreta Tradiţia. Aici avem un fel de reciprocitate lăuntrică. Învăţătorii Bisericii interpretează tradiţia, ei transmit evanghelia poporului şi *poporul* judecă dacă sau nu interpretarea transmisă este sau nu autentică. Aceasta însemnă că toţi cei care interpretează evanghelia nu pot să nu îi desconsidere pe oameni, fiindcă poporul în întregul lui este Tradiţia. Astfel, atât cei care învaţă, cât şi cei care

[231] J. N. Karmiris, *Monumetele dogmatice şi cele ale Bisericii Ortodoxe catolice* ii, (Graz, 1968), p. 835.
[232] Ibid. p. 1002.
[233] Ibid. p. 1003.
[234] Ibid. p. 1000.

predau, ierarhie şi popor, constituie un întreg care lucrează la păstrarea adevărului, pentru protecţia şi înţelegerea Tradiţiei. Din punctul său de vedere fiecare contribuie la aceiaşi datorie. Ierarhia judecă tradiţia şi *poporul* judecă judecăţile ierarhiei. Astfel, sunt sprijinite învăţăturile şi deciziile lui. Atunci când Sfântul Pavel le-a scris Tesalonicenilor, „să ţină tradiţia" (2 Tesaloniceni 2, 15), el a înştiinţata acest adevăr: dreptul pe care poporul l-a avut de a menţine Tradiţia şi de a respinge orice element străin care ar putea afecta curăţia vieţii Bisericii.

Astfel, tot trupul credincioşilor duce cu sine o datorie uimitoare a păstrării genuinităţii Tradiţiei. Odată cu instinctul care vinde de la experienţa Tradiţiei noi suntem capabili să afirmăm ceea ce este conţinut în *consensus patru met apostolorum* şi ceea ce rămâne afară din aceasta. Simţul special pe care îl posedă poporul lui Dumnezeu şi care la final îl face pe popor „păstrător al credinţei" nu este nimic altceva decât fructul aceleaşi experienţe trăită de apostoli şi primită şi adoptată vie de părinţii şi sfinţii Bisericii în toate momentele prezente ale Bisericii. Astfel, este identitatea experienţei cea care asigură credincioşia Tradiţiei. Prin toate veacurile Biserica a predicat şi a trăit aceiaşi evanghelie, acelaşi adevăr. Bine înţeles că acesta adevăr nu este o idee, un concept, ci o persoană specifică, persoana *teandrică* a lui Hristos (Ioan 14, 6). Prin urmare Hristos este „Acelaşi acum, ieri şi în toate veacurile" (Evrei 13, 8) şi Duhul Sfânt este cel care vivifică credincioşii şi îi cheamă la unitatea vieţii. Astfel, experienţa poporului credincios al lui Dumnezeu de astăzi nu este de un alt ordin decât cel al experienţei sfinţilor şi apostolilor. Este una şi aceiaşi experienţă a poporului lui Dumnezeu care în analiză ultimă este fidelitate faţă de Tradiţie.

Trebuie să înţelegem că atunci când vorbim de credincioşie faţă de Tradiţie nu lipsim Biserica de dreptul şi nici nu punem în discuţie obligaţia ei, de a exprima într-un nou fel, relevant nevoilor oricărei generaţii, mesajul evenghelic unic. Din contră, fidelitatea faţă de Tradiţie nu i-a deranjat niciodată pe părinţii Bisericii exprimând într-o nouă terminologie şi într-un nou mod tot ceea ce Biserica a trăit şi a experimentat încă de la începutul existenţei sale. Prin urmare, indiferent ce au afirmat părinţii sau sinoadele ecumenice în vremurile de apoi, tocmai fiind a izbugnit dina aceiaşi plinătate catolică, are o valoarea şi o autenticitate egală cu tot ceea ce a fost spus de la început.

Tradiţia şi tradiţiile

În acest moment ar fi bine să ne reamintim de diferenţa dintre Tradiţie şi tradiţii. Ceea ce am scris până acum are această distincţie în vedere. Tradiţia oamenilor nu ar trebui să fie confundată cu plinătatea catolică a vieţii Bisericii, cu singura Tradiţie universală. În contrast cu această Tradiţie, care constituie conştiinţa şi identitatea Bisericii prin toate veacurile, tradiţiile sunt facerile mâinilor umane, ele nu pot merge şi nici nu se pot întoarce, nu pot fi suplimentate, respinse sau susţinute, depinzând de climatul duhovnicesc dominant. Aceste tradiţii pot fi de folos, pozitive şi creative, dar ele de asemenea pot fi şi fără sens sau chiar rezultatul păcătoşeniei omului. Ele ar putea să ne ajute să înţelegem Tradiţia, dar din nou, ele ar putea devenii nu pericol pe care nu îl putem depăşii în abordarea mesajului creştin.

Prin urmare, când vorbim de Tradiţie, nu ne referim la toate acele elemente umane cu care ne întâlnim în Biserica istorică, ci unul şi acelaşi depozit al credinţei care se găseşte în Biserică şi din cauza celui care „Biserica este stâlpul şi temelia adevărului" (1 Timotei 3, 15). Comisia doctrinară mixtă numită de Patriarhul Ecumenic şi de Arhiepiscopul de Canterbury, pentru consultarea poziţiilor de acod şi de diferenţă între Biserica Anglicană şi cea Ortodoxă Răsăriteană (1930) a emis următoarea declaraţie:

„suntem de acord că prin Sfânta Tradiţie ne referim la adevărurile care au ajuns la noi de la Domnul şi de la Apostoli prin Părinţi, care sunt mărturisiţi unanim şi continuu de Biserica nedivizată şi sunt învăţate de Biserică sub inspiraţia Duhului Sfânt.

Tot ceea ce este necesar mântuirii poate fi găsit în Sfintele Scripturi ca fiind contemplat, explicat, interpretat şi înţeles în Sfânta Tradiţie, de conducerea Duhului Sfânt care locuieşte în Biserică.

Suntem de acord cu faptul că nimic conţinut în Tradiţie este contrar Scripturilor. Deşi acestea două ar putea fi numite logic ca fiind ceva care poate fi distins, totuşi, ele nu pot fi separate una de alta de Biserică."[235]

[235] Raporturile Ocazionale Lambeth 1931-1938 (Londra, 1948), pp. 52-53.

Scriptura şi Tradiţia

Este necesar acum să examinăm acum pe scurt problema Scripturii şi a Tradiţiei. Vorbind general, Scriptura şi Tradiţia nu ar trebui separate şi nici confundate („deşi acestea două ar putea fi denumite logic şi distincte totuşi, ele nu pot fi separate una de alta şi nici de Biserică"). Scriptura şi Tradiţia constituie un tot ce nu poate fi frânt, una este conţinută întru cealaltă. Dacă voim să fim mai expliciţi, Scriptura este conţinută întru Tradiţie. Pavel s-a exprimat cât se poate de clar faţă de Tesaloniceni: „fraţilor, ţine-ţi tare şi menţineţi tradiţiile pe care le-am predat, fie prin cuvânt sau prin epistola noastră" (2 Tesaloniceni 2, 15). Tradiţia este canalizată în Biserică prin cuvânt şi prin Scriptură. Aici nu există nici un fel de relaţie de superioritate sau de subordonare. Cuvântul vorbit şi Scriptura posedă un fel de mutualitate şi de înţelegere, o împlinire şi o confirmare. După cum s-a exprimat Sfântul Vasile, „ambele au o forţă comună pentru a ne chema la evlavie."[236] Sfântul Ioan Hrisostom a adăugat că „ei nu au transmis toate lucrurile prin epistole; mult nu a fost predat prin scris. În acest fel, atât acestea cât şi acelea sunt vrednice de crezare. Prin urmare, se cuvine să considerăm tradiţia Bisericii vrednică de crezare? Este Tradiţie? Prin urmare nu mai chestiona."[237]

În creştinismul occidental distincţia dintre Scriptură şi Tradiţie a fost mult mai profund afirmată. Astfel, ele nu sunt considerare ca şi două surse ale Revelaţiei (Roma) sau Tradiţia ar fi respinsă total ca una care ar crea conceptul de *sola scriptura* (Reforma). De fapt, în acest sens nu există mare diferenţă între Roma şi Reformă. În ambele momente este accentuată distincţia dintre Scriptură şi Tradiţie. Roma vede Scriptura şi Tradiţia ca şi două surse ale credinţei, în timp ce Reformaţii optează numai pentru Scriptură. În ambele cazuri, se presupune opţiunea în crezul că Scriptura şi Tradiţia sunt două lucruri diferite.

Împotriva unui astfel de punct de vedere, care în cele din urmă reduce relaţia duhovnicească dintre Scriptură şi Tradiţie la una legalistă (de egalitate şi de superioritate), Orientul îşi poziţionează propria lui înţelegere asupra acestui subiect, care se bazează pe principiul că Scriptura şi Tradiţia coexistă în Biserică. Biserica, condusă de Duhul Sfânt, înţelege Scriptura (compusă la inspiraţia Duhului Sfânt) în lumina Tradiţiei (care şi ea este lucrarea Duhului Sfânt).

Biserica, Scriptura şi Tradiţia

În alte cuvinte, Tradiţia este o Scriptură interpretată de Biserică. La fel ca şi Biserica care înţelege Scriptura în lumina Tradiţiei, în aceste fel, înţelegem noi Tradiţia în lumina Scripturii. Tradiţia este plină de Scriptură; pentru acest motiv, teologia ei, teologia părinţilor şi a sinoadelor nu este nimic altceva decât o teologie biblică.

Scriptura şi Tradiţia sunt înţelese mutual şi există ambele. Ambele sunt unite cu tărie cu Biserica. Scriptura este născută în Biserică şi pentru Biserică. Tradiţia poartă pentru ei încă de la început pecetea Bisericii. În Biserică Scriptura şi Tradiţia apar şi sunt conţinute. Astfel, Scriptura, Tradiţia şi Biserica sunt legate printr-o legătură lăuntrică, un fel de co-existenţă armonioasă, o suplimentare mutuală şi un acord. Scriptura şi Tradiţia sunt realităţi harismatice revelatorii care sunt conţinute în Biserică, o realitate harismatică-revelatorie.

Cei care separă Sfânta Scriptură, Tradiţia şi Biserica pot ajunge la concluzii false, fie că Scriptura este superioară Bisericii şi Tradiţiei sau că Biserica este superioară Scripturii. Prima opinie o găsim în special la teologii protestanţi, ultima în teologia romano catolică. Această hiperbolă ne poate duce la un fel de alterare a sensului Bisericii, fie la o sub-evaluare (subordonare) sau la o supra-evaluare. Plasând Biblia deasupra şi mai presus de Biserică şi de Tradiţie îi distrugem balanţa, îi stricăm poziţia canonică şi facem primii paşi în spre o teologie individualistă afară din Biserică. Pe de altă parte, ideea Bisericii este capabilă să scoată toate dogmele din sine.

[236] *Despre Duhul Sfânt,* PG 32: 188A ff.

[237] Omilia 4, 2 referitoare la 2 Tesaloniceni, ed. B. Montfaucon, vol. 11, în *Ioaniis Chrisosotomys opera omnia quae extant vel eius nomine circumferentur* (Paris, 1718-1783), 532B.

Numai dacă acceptăm că Biserica, Tradiția şi Scriptura nu sunt separate sau confuze, fiind unite fără confuzie, vom fi noi capabili să înțelegem că numai Biserica singură este cea capabilă să înțeleagă cuvintele Tatălui.

SEMNIFICAȚIA ECCLESIALĂ A CONSILIULUI MONDIAL AL BISERICILOR

Fuziunea doctrinei şi a vieții[238]

I

Când vorbim de semnificația ecclesială a Sinodului Mondial al Bisericilor (WCC) riscăm mai multe pericole. Aceasta este aşa fiindcă în familia Bisericilor care constituie Sinodul Mondial al Bisericilor există diferite poziții ecclesiale care diferă una de alta în principiile şi presupunerile teologice. Mai mult am admis acum că pentru toate Bisericile, chiar şi mai mult pentru Sinodul Mondial al Bisericilor, a fost admis acum de toată lumea şi mai mult de Sinodul Mondial al Bisericilor, fiind din ce în ce mai greu să vorbim numai cu o singură voce.[239]

Sinodul Mondial, fiind o mare comuniune de Biserici, permite natural şi în mai multe cazuri încurajează, expresia unei varietăți de opinii după nişte circumstanțe specifice. Astfel, la un anumit nivel o aceiaşi persoană ar putea fi găsită accentuând un aspect ecclesiologic într-un anumit context şi într-un altul unul diferit.

Acceptând acest pluralism ecclesiologic ca şi *modus operandi* întru sinodul mondial, haideți să ne străduim să distingem principalii factori care caracterizează Sinodul Mondial al Bisericilor şi care manifestă semnificația ecclesială a acestui trup viu. Aceasta în mod sigur nu însemnă că intenția noastră de aici este de a lista un fel de evenimente şi decizii istorice, ci mai mult a merge dincolo de ele şi de a descoperii mesajul şi semnificația lor, atât pentru Sinod cât şi pentru membrii bisericilor. În alt cuvinte, țelul articolului meu nu este de a arăta dezvoltarea istorică a dedicației ecumenice a membrilor Bisericii ci de a reflecta, cumva critic, după propria mea observație, la felul cum această dedicație se arată pe sine în diferite stadii începând cu Amsterdam. Ceea ce căutăm nu este de a insista în detaliu asupra evenimentelor ci asupra a ceea ce mişcă în forță în spatele acestor evenimente.

II

În această perspectivă trebuie să luăm în considere mai întâi teologic faptul creației Sinodului Mondial al Bisericilor. Întrebarea este ce a reprezentat Amsterdamul pentru viitorul Sinodului la fel ca şi pentru Biserici? Am putea să ne uităm la acest aspect dintr-un alt punct de vedere. A fost semnificația Amsterdamului limitată numai la

[238] Această lucrare a fost pentru prima dată publicată în *Magazinul ecumenic,* vol. 40, nos. 3-4, *Comemorând Amsterdam 1948: 40 de ani de Sinodul Mondial al Bisericilor* (Geneva, 1988), 519-527.

[239] D. J. John, ed., *Uppsala la Nairobi* (New York şi Londra, 1975), p. 28.

faptul că frățietatea Bisericilor a fost creată? Mi se pare că deşi existența acestei frățietăți are o importanță capitală, nu este singurul mesaj al Amsterdamului. Lăsa-ți-mă să clarific. Este cât se poate de clar că Adunarea de la Amsterdam a marcat stabilirea formală a Sinodului Mondial al Bisericilor. Noua organizare s-a creat din două alte mişcări care s-au unit, credință şi ordine, Viață şi muncă. Aceste două mişcări, ca şi un fel de organizații multi-bisericeşti au acționat mai înainte separat, fiecare cu propriile ei obiective şi propria ei orientare teologică. Credință şi ordine au abordat mai mult subiecte specifice ale unei naturi ecclesiologice şi teologice. Principalul lui interes a fost de a clarifica problemele legate de credință, de a discerne o moştenire teologică obişnuită a tuturor Bisericilor la fel ca şi a cunoaşte diferențele lor doctrinare. Mişcarea s-a dedicat studiului problemelor Bisericii şi tainelor Bisericii. Pe de o parte, Viața şi Munca ar trebui să implementeze credința creştină în activitatea şi acțiunea poporului. Interesul ei a fost de a aborda probleme practice cu care se confruntau bisericile şi societatea; probleme morale şi rasiale, relații sociale şi internaționale, problema şomajului, crizele economice, educația şi aşa mai departe.

Amalgamarea celor două mişcări de a forma Sinodul Mondial al Bisericilor a ascuns, cred, o dorință de a descoperii, cred, o dorință şi procesul de a ajunge la ceea ce noi numim un etos profund creştin. Nu vorbesc de un fel de colaborare externă sau de o „înțelegere", ci de un fel de dedicare obişnuită a „felului creştin." Unirea credinței, a ordinii şi a Vieții şi a „felului creştin". Unirea credinței şi a ordinii care nu a fost în nici un caz o dedicare a unei noi orientări,[240] ci s-a descoperit dorința sinceră a creştinilor de a se muta în spre o înțelegere mai catolică şi mai apostolică a sensului lor față de chemarea lui Dumnezeu a răspunsului lor la chemarea lui Dumnezeu şi la *acțiunile lor*. Această mutație dramatică de accent a fost până la un anumit moment dorită de a devenii un fel de unire a pionierilor mişcării ecumenice care au început cu problema calității teologice, a validității şi a genuinității faptelor de până acum. S-a mai sugerat că ei au realizat, probabil nu din greşeală, că a trage o linie clară între doctrină, viața zilnică şi popor nu ar fi numai „academic" ci ar implica un fel de distorsionare a naturii mesajului creştin.

Este cât se poate de esențial pentru investigația noastră să oferim un fel de atenție specială faptului că mai în toată istoria creştină Biserica a suferit de presiunea celor două tendințe opuse; sau dacă voință mai bine s-a confruntat de mai multe pori cu o dublă dilemă. Biserica fie că a fost tentată de a urma calea instituționalismului, care a dus la un supra accent al acțiunii creştine, la un fel de activism, al drept vorbind sau la abordare duhovnicească, care a dus la un fel de înțelegere monistă a predării creştine. Acuza de instituționalism este adusă de mai multe ori împotriva romano catolicismului, în timp ce cea a spiritualismului împotriva protestantismului; cred că avem de a face cu o supra-simplificare.[241] Punctul pe care trebuie să îl facem este că aceste tendințe au existat în comunitățile creştine într-o formă sau alta ca şi un fel de ispită şi că fiecare din ele a arătat într-o măsură mai mare sau mai mică acelaşi eşec, adică de a oferii loc adevărului că mesajul creştin şi felul creştin nu poate fi împărțit între „credință" şi „fapte."

Probabil cea mai de durată contribuție de la Amsterdam dată bisericilor a fost acest fapt al amestecării a două mişcări cu scopul de a crea frățietate. Aceasta a delineat fizionomia Sinodului. În acelaşi timp, a fost un exemplu şi o provocare față de Biserici de a îşi realiza datoria lor de a înțelege mai întâi şi mai apoi de a predica Evanghelia ca şi o realitate unică şi catolică care acoperă şi iluminează toate aspectele vieții umane. Spunând aceasta, nu voiesc să creez impresia că sunt inconştient de dificultățile sau de pericolul de astăzi de a crea sau a cădea în ispită lucruri absente din viața şi activitățile Sinodului. Aş voi să subliniez faptul că chemarea adresată de Sinodului Mondialal Bisericilor este de a ne a reamintii mai mult decât orice de bisericile membre că o distincție esențială între doctrină şi viață duce la o distorsionare a mesajului creştin.

Dacă am examina învățăturile apostolice şi înțelegerea patristică a acestei învățături, vom vedea că unitatea între doctrină şi munca creştină practică este un fel de presupunere necesară pentru împlinirea comisiunii lui

[240] Ceea ce s-a spus în Mesajul de la Amsterdam a fost extrem de semnificativ: „aici la Amsterdam, ne-am dedicat pe noi înşine Lui şi am devenit uniți cu o altă constituire a Sinodului Mondial al Bisericilor. Am intenționat să stăm împreună."
[241] N. A. Matsukas, *Mişcarea ecumenică* (Tesalonic, 1986), p. 249 [în greacă].

Hristos, adică misiunea Bisericii. Aceasta înseamnă că interesul pentru un fel de implicații practice ale evangheliei şi pentru lucrarea teologică sunt două datorii diferite care coexistă în Biserică şi care sunt egale simultan cu ceea ce a este numit de părinți „patos ecclesial."[242]

Nu este surprinzător, prin urmare, să observăm că semnificația ecclesială a Sinodului Mondial se leagă intim de înseşi originea acestui nou trup care s-a dedicat pe sine încă de la început să vadă viața creştină în toată plinătatea ei. Aceasta înseamnă că stabilirea acestui „nou fenomen" din istoria ecclesială nu manifestă pur şi simplu acest „nou fenomen" în istoria ecclesială care nu face decât să manifeste un fel de dorință de *reproş* şi indică determinarea ei de a vedea şi a slujii evanghelia creştină în dimensiunea ei integrală şi catolică.

III

Astfel, nu însemnă în nici un fel că este un fel de „super-biserică". S-a spus de mai multe ori că Sinodul Mondial al Bisericilor „este acum o nouă Biserică (chiar mai puțin o supra biserică) şi nu îşi realizează funcțiile ecclesiale?[243] Acest lucru a fost cât se poate de bine spus încă din momentul formării Sinodului. În Constituție se afirmă: „Sinodul Mondial nu v-a legisla pentru biserici", în timp ce în memorandul explicativ oficial se afirmă că Adunarea Comitetului Central „nu v-a avea nici un fel de autoritate constituțională asupra Bisericilor constituente."[244] Astfel Sinodul a apărut ca şi un fenomen absolut nou, o frățietate a Bisericilor. Această frățietate a avut propriul ei caracter unic şi fără precedent în istoria ecclesială; îşi are propria ei sursă unică şi propria ei datorie caracteristică. De fapt, crearea unui Sinod Mondial al Bisericilor este realizarea nădejdilor şi viselor care au exprimat mai înainte temeliile clasice şi tradițiile. Celebra „Scrisoare Enciclică" a patriarhului ecumenic din 1920 a propus crearea unui fel de *koinonia* a Bisericilor. Un an mai apoi, în 1919, Arhiepiscopul Söderblom a scris: „ceea ce am apărat este un sinod mondial al Bisericilor. Aceasta nu ar trebui să ne ofere un fel de autoritate externă care ar crea un fel de influență simțită în măsura în care putem acționa cu un fel de autoritate duhovnicească. El nu v-a vorbii *ex cathedra,* ci din profunzimea conştiinței creştine."

Concepția, „frățietatea Bisericilor" introdusă de întemeietorii Sinodului Mondial al Bisericilor care ar trebuie să fie examinat mai deplin. Cuvântul scripturistic care corespunde mai mult este legat de idea unui astfel de legată de *koinonia* greacă. În Noul Testament însemna „a avea ceva mai mult în comun." Evident, natura acestei împărtăşiri nu este determinată de ceea ce participanții au când sunt implicați. Astfel, în Noul Testament vedeam primar două forme de împărtăşire: (1) prima la nivel material (Romani 15, 26; 2 Corintei 9, 13; Evrei 13, 16) şi (2) împărtăşire la nivelul care transcede interesele materiale ale poporului şi prin urmare nu poate fi exprimată cum se cuvine în termeni intelectuali. Această formă din urmă este un fel de împărtăşire care depăşete experiența empirică ca şi un fel de comuniune dumnezeiască şi omenească. În Noul Testament este descrisă ca şi un fel de comuniune cu Dumnezeu Tatăl, Hristos şi Duhul Sfânt (1 Corintei: 9; 2 Corintei 13, 14, Filipeni 3, 10; 1 Ioan 1, 3, 6). Această comuniune dumnezeiesc-omenească apare ca şi un fel de frățietatea ecclesială (Fapte 2, 42; Flipeni 1, 5; 2, 1-2; 1 Ioan 1, 7 şi aşa mai depărate). Ea îşi are calitatea ei lăuntrică prin ceea ce este numit o „taină a adunării-împreună." În alte cuvinte, frățietatea creştină se bazează şi este exprimată în euharistie. „Paharul binecuvântării pe care noi îl binecuvântăm, nu este oare împărtăşirea cu Sângele lui Hristos? Pâinea pe care noi o frângem, nu este oare împărtăşirea cu Trupul lui Hristos? De vreme ce este o singură Pâine, noi, cei mulți, un singur trup suntem, fiindcă toți dintr-o singură Pâine ne împărtăşim" (1 Corinteni 10: 16-17). Astfel, este esențial să remarcăm că, pentru mintea bisericii apostolice, euharistia, trupul ecclesial şi frățietatea, constituie un fel de interpretare dumnezeiesc-omenească.

[242] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre ziua luminilor în ziua când Domnul a fost botezat,* ed. E. Gebhardt, p. 221, 12; PG 46:577A.

[243] Afirmație a adunării Evanson, 1954. Petru nişte discuții mai profunde a acestui subiect, a se vedea W. A. Visser Hooft, „Supra-biserica şi Mişcarea Ecumenică", *Magazinul ecumenic* 10, nr. 4 (1957-1958), p. 365 ff.

[244]

O astfel de înțelegere a frățietății este o temă recurentă prin toată istoria creştină şi cel mai clar în gândirea patristică. Nu ar fi greu să prezentăm citatele patristice, ci vor oferii ca şi sumar numai un pasaj din cuvintele lui Nicolae Cabasila (secolul al XIV-lea):

„Toată Biserica este chemată să fie sfântă şi apostolii, scriind poporului creştin, le spune: „fraţi sfinţi, părtaşi ai unei chemări cereşti" (Evrei 3, 1). Credincioşii sunt numiţi sfinţi din cauza lucrului celui sfânt la carte iau parte, din cauza Lui a cărui trup şi sânge Îl primim. Membrii ai trupului Său, crane din carnea Sa şi os din oasele Lui, în măsura în care rămânem uniţi cu El şi ne păstrăm legătura noastră cu El, trăind în sfinţenie, atrăgându-ne spre noi, prin sfintele taine, prin sfinţenia care vine de la acel cap şi de la acea inimă. Dacă nu ne lăsăm tăiaţi, dacă nu ne separăm de unitatea acestui Sfânt trup, ne împărtăşim de aceleaşi taine în deşert, căci viaţa nu poate curge în nişte membre moarte şi amputate."[245]

Mai mult, trebuie afirmat că această înțelegere biblico-patristică a termenului frățietate nu sugerează în nici un fel un fel de realitate colectivă care stă peste persoanele umane. În mod sigur nu este ceva care controlează persoana umană din exterior sau dominând-o din interior. Frățietatea cere respect absolut pentru personalitatea umană; presupune întotdeauna un fel de alegere liberă a persoanei umane. Nicolae Berdiaev a trasat un fel de distincție cât se poate de clară între frățietate şi colectivism.

„Există o diferență mare între viața comunității pe de o parte şi colectivismul pe de alta. Primul este comuniunea frățească în adevăr din partea ființelor umane care căror libertate este acceptată ca şi un fapt. Colectivismul pe de altă parte este un fel de organizație obligatorie a comunității; este recunoaşterea colectivului ca şi un fel special de realitate care stă mai presus de personalitatea umană şi îl oprimă prin autoritatea lui."[246]

În cele din urmă, această frățietate euharistică nu trebuie niciodată văzută ca şi un fel de condiție statică, ci mai mult ca şi un progres dinamic continuu. Deşi euharistia este „plinătatea," concomitent este un fel de deschidere pentru creştere personală din „mărire" în „mărire." În tradiția patristică, viața întru Biserică nu este înțeleasă niciodată ca şi un *stasis* sau ca şi final. Este destul de fals să cuprindem viața ecclesială în limitele ale unei instituții istorice stabilite. Biserica, care din ființa ei proprie şi din propria ei viață, poartă mărturie la plinătatea mesajului creştin al evangheliei, oferă un fel de potențialități imense tuturor credincioşilor de a crea propria lui istorie personală a mântuirii. Această istorie personală este un progres continuu întru Biserică în spre finalul nemărginit al perfecțiunii. Astfel, viața Bisericii ca şi viața comuniunii persoanei umane cu Dumnezeu şi cu ființele apropiate nu este limitată la aceste granițe, ci cu adevărat este o viață infinită; ea îi este oferită tuturor credincioşilor la orice moment ca şi o posibilitate „de a înțelege cu care este adâncimea, lungime şi profunzimea; a cunoaşte iubirea lui Hristos care trece dincolo de orice cunoaştere, pentru ca voi să puteți fi plini de plinătatea lui Dumnezeu" (Efeseni 3, 18-19). „Ceea ce am primit dina ceastă natură bună binecuvântată a Binelui din orice moment este un mare lucru," spune Sfântul Grigorie de Nyssa, „dar ceea ce este dincolo de posibilitățile noastre de cuprindere este infinit mai mare."[247] După cum am arătat, când Sinodul Mondial al Bisericilor a fost stabilit în 1948, întemeietorii lui au adoptat cuvântul frățietate pentru a desemna noul trup. Sinodul Mondial al Bisericilor a fost descris ca şi „un fel de frățietate care L-a acceptat pe Domnul Iisus Hristos ca şi mântuitorul şi Dumnezeu." Imediat după formare, au început să apară întrebări legate de diferite cercuri „ecclesiale" referitoare la statutul ecclesial al noului Sinod creat. Timp de mai mulți ani s-a acordat o mare atenție de către mai mulți care a implicați în Sinodul Mondial al Bisericilor? A fost cât se poate de important ca un număr mare de biserici să ajungă la o înțelegere clară naturii frățietății întru noua organizare ca să fim siguri de poziția şi de responsabilitățile lor. Problema a fost abordată cu un simț al marii răspunderi şi urgențe. Rezultatul acestei căutări a fost rezultatul unei producții a afirmației, adoptată de Comitetul Central la Toronto în 1950, referitoare la „Biserica, bisericile şi Sinodul Mondial al Bisericilor."[248]

Această afirmație a încercat să clarifice ce a fost Sinodul Mondial al Bisericilor şi ceea nu a fost.[249] Putem vedea cest lucru ca şi un fel de răspuns la frici, neînțelegeri şi problemele legate referitoare la natura şi funcțiunea,

[245] Magazinul Ecumenic 3 (1950), p. 47-53.
[246] *Adevăr şi revelație* (Londra, 1953), p. 25.
[247] *Despre cântarea cântărilor* 8, ed. H. Landerbeck, pp. 254, 23-2462; PG 44-940D-941.
[248] *Magazinul ecumenic* 3 (1950), pp. 47-53.

neînțelegerile şi întrebările despre natura şi funcțiunea Sinodului. A fost cât se poate de esențial ca să fie aruncată un fel de lumină asupra fenomenului acestei frățietăți a Bisericilor, având în vedere că o astfel de frățietate nu şi-a avut nici un fel de precedent. Cred că suntem justificați cerând atenție asupra afirmației de la Toronto din două motive: (1) a definit clar relația bisericilor membre una cu alta în duhul frățietății; (2) a creat un fel de schemă teologică într-o înțelegere mai profundă a unei astfel de „frățietăți a Bisericilor" care ar putea explorate.

În lumina calificațiilor de la Toronto a devenit clar că Sinodul Mondial al Bisericilor nu este un fel de stabilitate autonomă ecclesială cu propriile ei baze credale. Mai mult, este un fel de frățietate în acre Bisericile se pot cunoaşte una pe alta. Baza acestei amestecări a Bisericilor este mai mult dorința lor comună de a mărturii sal dumnezeirea şi lucrarea mântuitoare a lui Hristos. După o lungă perioadă în care diferitele comunități creştine s-au ignorat una pe alta, prin acest sinod ele au intrat într-un fel de dedicare serioasă de a aborda şi a se înțelege una pe alta. În această frățietate, ei s-au dedicat unii altora să se sârguiască mutual să se împărtăşească de experiențe, de a studia înțelegerile şi diferențele lor teologice comune şi de a prezenta o mărturie vie comună şi cinstită Domniei lui Hristos în lume. În alt cuvinte, frățietatea de care vorbim îşi are propriile ei vocații. După cum s-a arătat mai înainte la Amsterdam, este „un eveniment fără precedent în istoria Bisericii."[250]

Semnificația şi caracterul Sinodului Mondial al Bisericilor ca şi frățietate a Bisericilor, intenția lui şi baza sa, au fost reafirmate într-o afirmație produsă de a Doua adunare de la Evanson. Între alte lucruri, afirmația spune:

„Sinodul mondial al Bisericilor este un instrument de serviciu al Bisericilor care ne face capabili să intrăm într-o conversație fraternă unii cu alții, de a fi corporații unii cu alții în diferite domenii şi de a aduce mărturie lumii... Din moment ce Sinodul cere să facă clar că Bisericile şi lumea sunt ceea ce sunt şi ceea ce fac şi care sunt membrele lor, acceptând ca şi un fel de bază... Această bază realizează, trei funcții: (1) indică natura celor care frățietății Bisericilor din Biserică încercând să stabilească relații între ele. Pentru această frățietate, ca şi Biserici surori, există un fel de caracter unic. Este un fel de sursă specifică şi nu o dinamică specifică. Bisericile intră în legătură una cu alta fiindcă există un fel de unitate reală a tuturor în persoana şi lucrarea Domnului lor comun şi fiindcă Domnul cel Viu şi-a adunat poporul la un loc. (2) Se oferă un fel de orientare pentru munca asumată de Sinodului Mondial. Conversațiile ecumenice care au loc la sinodul mondial trebuie să aibă un fel de normă şi standard ultim. Baza oferă ca acest standard (3) să indice un fel limită ultimă a frățietății pe care Bisericile încearcă să o ofere.

Din aceste declarații similare este clar că frățietatea bisericilor din Sinodul Mondial, strict vorbind, nu este o comuniune în sensul patristico-biblic, adică în plinătatea euharistică. Este mai mult un fel de frățietate în "progress": o frățietate care cheamă bisericile în spre țelul de a îşi împlinii comuniunea euharistică. În acest trup unic, Bisericile sunt chemate să caute şi să exprime lucrarea lor comună şi mărturia lor obişnuită care există deja ca şi unitate deplină; în timp ce în acelaşi timp a asuma o chemare urgentă de a pregătii calea unei înțelegeri mai profunde a acelei unități mai depline a asumării unei chemări majore de a ne pregătii calea pentru o înțelegere mai profundă a acelei unități şi pentru o venire împreună. Ar fi împotriva acestui trecut că trebuie să luăm în considerare poziția hristologică care a fost aşezată de existența sinodului într-unul trinitar. Formulațiile trinitare care cuprind o schemă mai largă a crezului creştin. Nu este o clarificare sau un fel de amplificare a unor formulații doctrinare abstracte ci un pas mai mult în spre o frățietatea mi deplină şi mai stabilă,[251] în măsura în care toată tradiția creştină a unui Dumnezeu în Treime a fost din totdeauna considerată ca şi *alfa* şi *omega* vieții Bisericii. De la acest Dumnezeu Trinitar viața Bisericii răsare.

Rolul sinodului a fost întotdeauna înțeles ca şi un fel de preparare şi facilitare. Încă de al începutul existenței sale sinodul a căutat să slujească ca şi un instrument, de a uşura datoria şi modul lor în spre un fel de frățietate

[249] *De la Upsala la Nairobi*, op. cit., p. 23. A se vedea *Avansul ecumenic: istoria mişcării ecumenice,* vol. 2, (1948-1968), ed. II, H. E. Fey, (Geneva, 1986), pp. 29-30.

[250] Visser Hooft, *Prima adunare a Sinodului Mondial al Bisericilor: dezordinea omului şi planul lui Dumnezeu,* vol. 5 (Londra, 1949), p. 28, citat de T. Sartory, *op. cit.* P. 25.

[251] Pentru această istorie a se vedea o discuție mai profundă referitoare la baza SMB [Sinodului Mondial al Bisericilor] a se vedea H. Krüger, „Viața şi activitățile Sinodului Mondial al Bisericilor", *Avansul mondial al Bisericilor, op. cit.,* pp. 33 ff.

euharistică. Chemarea lui inițială a fost de a transforma indiferența în spre o nevoie a unui fel de frățietate ecumenică şi un fel de unitate a convingerii profunde, adânci că creştinismul este, încă de la existența lui unitatea sa. Izolarea şi lipsa de unitate sunt anomalii care pot fi înțeles numai ca şi rezultat păcatului şi al răului. Este cât se poate de interesant de remarcat să ne dăm seama că în gândirea patristică păcatul şi răul au fost descrise ca şi un fel de lipsă de unitate creată de Dumnezeu. Această lipsă de unitate, ca şi o condiție lipsită de unitate, duce la egoism şi la o înțelegere sectară, monistă a evangheliei creştine.[252] În această perspectivă datoria de a promova unitatea nu este întotdeauna una uşoară, având în vedere că societățile noastre sunt pluraliste şi astfel gata să accepte sau să încurajeze diversitatea. Astfel, de mai multe roi justificările teologice ale diversității sunt binevenite, în timp ce de mai multe roi nevoia de unitate este supra accentuată. Calea în spre unitate este, din nefericire, de mai multe ori considerată ca fiind un fel de iluzie sau de utopie religioasă sau în anumite cazuri, ca fiind ceva care nu are o importantă totală sau şi mai important ca şi ceva lipsit de necesitate. Mai multe argumente în acest sens sunt aduse mai înainte, ca de exemplu poziția de mai multe expusă că în Noul Testament putem găsii o singură ecclesiologie sau că putem găsii una pentru susținerea diversității decât pentru unitate şi aşa mai departe.[253]

Cred că una dintre cele mai comprehensive şi mai importante declarații în acest sens al Sinodului în legătură cu dedicarea de a slujii Bisericile pe calea lor spre unitate a fost cea adoptată la Sinodul din Nairobi (1975). Această declarație, rezultatul unor lucrări care s-au extins pe mai mulți ani, care a inclus constituția Sinodului şi a descris funcția lui într-un fel pozitiv. După aceasta afirmație, Sinodul Mondial are chemarea „ de a chema Bisericile la țelul unui fel de unități vizibile într-o credință şi a unei frățietăți euharistice exprimată în cult şi în viața Bisericii în Hristos şi de a avansa în spre unitate cu scopul ca lumea să poată crede."

Esența unității dorite este aici definită aici ca şi unitate „într-o credință şi un fel de frățietate euharistică" a plinătății euharistice, țelul ultim al oricărei încercări ecumenice serioase, care fie că ar trebuie să fie redusă la nivelul unui fel de discuții „academice" sentimentale, dar care presupun un fel de „credință comună." O astfel de unitate trebuie să fie realizată prin acțiunea unificatoare a Duhului Sfânt şi trebuie să se bazeze pe piatra „mărturisirii comune a credinței." În late cuvinte, credința comună este condiția *sine qua non* a unității vizibile. Aceasta implică un fel de întoarce la o temelie comună a credinței apostolice, acea credință care „nu este de la om ci din revelația lui Iisus Hristos, predicată de sfinții apostoli, susținută de Sfintele Sinoade Ecumenice, cei mai mari şi mai înțelepți doctori ai acelui *oecumene* transmise prin învățătura lor şi de sfinții martiri prin sângele lor."[254]

S-a spus de mai multe ori că la un anumit nivel chemarea fundamentală a Sinodului Mondial al Bisericilor este de a slujii Bisericile separate şi cele divizate. Cu riscul de a ne repeta, trebuie din nou reafirmat că Sinodul nu este un nou stabiliment ecclesial nici o parte din „maşinăria ecclesială"[255] în generală, ci mai mult, un fel de organ care facilitează şi provoacă. După Declarațiile de la Toronto, scopul Sinodului Mondial este „de a aduce Bisericile în contact una cu alta şi de a promova discuții referitoare la unitatea Bisericii". Ar fi de ajutor să ne concentrăm atenția pe cele două nivele primare ale slujirii pe care ne face sinodul capabili să fim responsabili de biserici de a intra în relații fraterne.

a) *Lucrarea teologică comună:* când vorbim de munca teologică comună, noi desemnăm munca făcută întru Sinod la propria lui inițiativă şi cu participarea diferiților oameni din diferite Biserici, la fel ca şi munca lor afară din Biserică dar prin diferitele consultații internaționale întru câmpul şi ordinea comisiei care a dus la un acord al unui botez, euharistiei şi al slujirii la fel ca şi proiectul „În spre un fel de expresie comună a credinței apostolice de astăzi", o încercare de a ne mişca în spre o înțelegere şi explicație mai profundă a Crezului din Nicea şi Constantinopol (325 şi 381). În al doilea caz, am putea remarca mediația Sinodului Mondial şi asistența oferită de ea cu scopul de a face posibil discuții teologice de succes între Bisericile ortodoxe şi Bisericile Ortodoxe Orientale. Ar trebuie să accentuăm aici că a devenit din ce în ce mai aparent că în timpul istoriei Sinodului Mondial Bisericile,

[252] A se vedea articolul meu, „Poporul lui Dumnezeu – unitatea şi mărirea lui: o discuție referitoare la Ioan 17:17-24 în lumina Gândirii Patristice," *magazinul teologic grecesc* 30 (1985), p. 409 ff [retipărit în ediția de față].
[253] L. Vischer, „... dacă timpul ne permite, Raport despre unitatea Bisericii", *Magazinul ecumenic* 23 (1971), p. 144.
[254] *Enciclica patriarhilor ortodocşi din orient din 1848.*
[255] Visser Hooft, *Are mişcare ecumenică viitor?* (Belfast, 1974), p. 40.

cu scopul de a realiza un fel de frăţietate mutuală, trebuie să se confrunte la modul cel mai serios cu diferitele lor convingeri. Ei au un fel de responsabilitate de a mărturisii o singură credinţă apostolică. Declaraţia de la Adunării din Vancuver este cât se poate de semnificativă: „bisericile sunt chemate „să se împărtăşească de o înţelegere comună a credinţei apostolice şi capabile de a mărturisii acest mesaj în mai multe feluri prin care am putea să le înţelegem, reconcilierea şi eliberarea."

b) *Cooperarea la un nivel practic:* rolul ministerial al sinodului nu este în nici un caz şi nu poate fi limitat la un fel de colaborarea teologică. Prin urmare, un Sinod este chemat să slujească bisericile în cele mai bune capacităţi ca şi un instrument care facilitează dedicarea lor de a colabora la diferite nivele practice. Această cooperare nu numai că include nevoia de a acoperii un fel de situaţii umane comune din toată lumea ci şi la un fel de situaţii umane cruciale de a apărare a membrilor bisericilor referitoare la problemele legate de dreptate şi libertate, probleme sociale, opresiune şi aşa mai departe. Această lucrare comună se bazează cât se poate de mult pe mandatul de a ne iubii semenii şi de ai îi considera ca şi părtaşi ai unui trup al rasei umane pe care toţi o împărtăşim: „dacă un membru suferă toţi membrii suferă cu el." (1 Corinteni 12, 16). Trebuie spus că această datorie a cooperaţiei nu a fost întotdeauna uşoară această datorie de a coopera având în vedere că trebuie să luăm în considerare diferite condiţii economice şi sociale în care se găsesc Bisericile. Nu putem ignora munca considerabilă făcută în timpul celor patruzeci de ani de istorie a Sinodului şi că această lucrare a fost atrasă din diferite Biserici mai aproape una de alta.

Această funcţie a Sinodului Mondial al Bisericilor este, într-o mare măsură, împlinită de participarea la el, de comunicare şi în general de menţinerea contactelor în diferite feluri. În alte cuvinte, datoria Sinodului în aceşti patruzeci de ani de istorie şi încă este de a promova o astfel de cooperare între Biserici, de a fi un fel de *locus* şi o modalitate de *apropiere.* Existenţa s-a bazat pe principiu participării. Aceasta însemnă că opiniile bisericilor membre au o importanţă capitală când deciziile şi iniţiativele au un fel de importanţă capitală când deciziile şi iniţiativele sunt asumate. Trebuie să accentuăm că funcţia cooperării reprezentative lucrează în ambele sensuri: reprezentativii vocilor bisericilor lor şi sinodul, dar şi vocea bisericilor lor respective. Cu scopul de a promova contacte mai apropiate, a fost cât se poate necesar la modul absolut ca Sinodul să genereze un fel de atmosferă de încredere şi înţelegere. *Relaţiile cordiale* nu ar fi putut fi realizate şi nici nu ar fi putut fi efective prin smerenie şi respect deplin pentru bisericile membre. Acest lucru a fost cât se poate de bine exprimat într-o afirmaţie către Comitetul Central în 1972: „trebuie să învăţăm mai bine şi mai pe deplin pe ascultătorii care au un fel de frăţietate separată de tensiunile umane şi unde oamenii pot să o reafirme numai în întuneric."[256]

[256] Citat în *De la Upsala la Nairobi, op. cit.* p. 28.

RUGĂGIUNEA ÎN COMUN[257]

Problema rugăciunii unite a fost un fel de topică recurentă la întâlnirile ecumenice şi în dialogurile teologice. Există multe motivele pentru care acest subiect a rămas un apozit ecumenic şi pentru care a fost dezbătut în lumea ecumenică din cauza relevanței acestei topici pentru teologie, istorie şi tradiția canonică a Bisericii Ortodoxe. Dimpreună cu aceasta ar mai trebuie să observăm că teologii ortodocşi au prezentat un fel de înțelegeri distincte a problemei rugăciunii comune, depinzând în mare măsură de interesele lor teologice, de interpretarea istoriei şi de tradiția canonică.

Unitatea teologiei şi a rugăciunii

În teologie şi în viața Bisericii Ortodoxe, a existat întotdeauna o legătură inseparabilă între dogmă şi cult, între teologie şi rugăciune. Rugăciunea ortodoxă şi cultul au constituit întotdeauna un capitol independent de credința Bisericii, mai mult decât a fi un fel de expresie liturgică-devoțională a uneia şi a învățăturile dogmatice ale Bisericii. *Lex orandi [est] lex credendi* fiind un canon inviolabil care a definit etosul ortodox. Această modalitate de

[257] Această lucrare a fost prezentată la Comisia Specială a Participării Ortodoxe la Sinodul Mondial al Bisericilor (SMB), întrunit în Berekfüdrö, Ungaria, 15-20 noiembrie 2001 şi a fost pentru prima dată publicat în *Magazinul ecumenic* 53 (2002), pp. 33-37.

abordare este profund exprimată de Evagrie: „dacă eşti teolog, te vei ruga în adevăr şi dacă te vei ruga în adevăr vei fi un teolog."[258]

Ar trebui să accentuăm că termenul „ortodoxie" nu indică pur şi simplu o opinie corectă sau credinţă ca fiind ceva opus ereziei, ci dreptul la *mărire*. Mai acurat, indică tipul de mărire ca şi pe ceva care cuprinde adevărata credinţă şi o modalitate veridică de a exprima credinţa. Astfel, dreapta doxologie – sau simplu doxologia – este o definiţie mai comprehensivă a adevăratei credinţe.

Trebuie să facem aceste lucruri clare, că după înţelegerea ortodoxă, tradiţia doctrinară nu este exclusiv un fel de exerciţiu intelectual sau un anumit sistem de gândire. În comunitatea care adoră şi în lumina vieţii liturgice a comunităţii, că doctrina devine „un câmp al viziunii în care mai toate lucrurile pe pământ sunt văzute în legătură cu lucrurile lor din ceruri."[259] În acest sens, *lex orandi* devine centrul lui *lex credendi*, a lui *lex cognoscendi* şi a lui *lex vivendi;* în alte cuvinte, dogmele nu sunt speculaţii abstracte în şi prin sine. Asemenea, viaţa creştină nu este un fel de comportament extern şi moral, bazat pe regulamente şi legi. Atât doctrina cât şi viaţa creştină sunt înţelese în acest context liturgic. În comunitatea care adoră, doctrina devine acţiune, care constituie cel mai înalt punct al credinţei creştine.

Astfel, abordarea ortodoxă a doctrinei şi a vieţii creştine este fundamental una liturgică.[260]

O astfel de înţelegere a rugăciunii şi a cultului ne impune un fel de atitudine analogă – şi un fel de provocare. Dacă rugăciunea urmează dreapta credinţă, ea încetează să mai fie un fel de nevoie superficială pentru un fel de comuniune superficială şi sentimentală cu Dumnezeu şi devine un fel de comuniune *adevărată,* bazată pe acceptarea liberă a doctrinei ecclesiastice. Aceasta însemnă că rugăciunea comună este posibilă pentru toţi care participă la ea şi îi sunt simpatetici aceleiaşi credinţe. Indiferent cât se extrem ar părea lucrurile, ele îşi au propria lor temelie teologică în premiza dogmei şi a cultului care sunt două aspecte ale unui şi aceluiaşi adevăr. Deşi acestea nu sunt un fel de două extremităţi care constrâng viaţa Bisericii, ele sunt un fel de bază care leagă toate aspectele umane cu scopul de a forma un trup al lui Hristos.

Pentru ortodocşi este cât se poate de evident că teologia, ca şi *doxologia* lui Dumnezeu, nu au caracteristicile unui fel de viaţă monist şi dialogic între persoana care teologhiseşte şi Dumnezeu şi deşi personalitatea îşi menţine integritatea ei, este un fel de oferire ecclesială. Aceasta se referă la faptul că persoana care teologhiseşte îşi foloseşte propria ei teologie ca să cuprindă mintea trupului ecclesial şi că această conştiinţă ecclesială a teologiei şi a rugăciunii este exprimată în liturghie imediat după mărturisirea unei credinţe comune în Dumnezeul Triun prin crez, când spunem: „să ne iubim unii pe alţii pentru ca cu o inimă să mărturisim pe Tatăl, pe Fiul şi pe Sfântul Duh."[261]

Rugăciunea ecumenică unită şi probleme legate de ortodocşi

Rugăciunea ecumenică unită a fost privită cu scepticism în ultimii ani de anumiţi credincioşi ortodocşi şi chiar de anumite Biserici creştine. Motivul acestui scepticism se leagă de istorie şi concomitent a fost întărit de activitatea ecumenică de astăzi. Trebuie să apreciem reacţia de astăzi ca şi un fel de temelie istorică. Bisericile Ortodoxe, fără justificare, au legat rugăciunea în comun de prozelitism. În particular, în ultimii trei ani Orientul Ortodox a devenit un fel de arie de activitate ale eforturilor misionare occidentale. Misiunile organizate romano catolice şi protestante au ajuns în ţările ortodoxe care, din motive istorice, au experimentat diferite greutăţi şi li s-a oferit de misionari prospectul unui vieţi mai bune. Misiunile organizate de şcoli, au întemeiat spitale şi alte instituţii de bunăstare publică. Paralel cu diferitele adunări religioase, care se limitau de obicei la un fel de rugăciune comună, ele au operat cu adevărat ca şi „misiuni": în alte cuvinte, ei au practicat prozelitismul profitând de (la un anumit nivel) de *naivitatea* şi indigenţa poporului.

[258] *Despre rugăciune* (PG 19:1180B).
[259] G. Every, *Patriarhatul bizantin* (Londra, 1974), p. ix, citat de Timotei Ware, *Biserica Ortodoxă* (Londra, 1969), p. 271.
[260] A se vedea lucrarea mea „Doxologie, limbaj şi ortodoxie"; care a fost original publicat în *Magazinul teologic ortodox grecesc* 38 (1993), pp. 55-56 [retipărit în ediţia de faţă].
[261] *Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur.*

Astfel , pentru o mare parte din ortodocşi, rugăciunea comună nu este asociată întotdeauna ca fiind deschisă şi transparentă. Pe de altă parte, în anii mai recenţi a existat un fel de simţ crescând al greutăţii climatului duhovnicesc din timpul rugăciunilor ecumenice aduse de anumite dezvoltări false. După cum s-a afirmat de raportul sub-comitetului al III al Comisiei Speciale a Participării Ortodoxe la Sinodul Mondial al Bisericilor (SMB), care s-a întâlnit în Creta în august 2000, „participanţii ortodocşi" au găsit anumite elemente întru activitatea de adorare a Sinodului Mondial al Bisericilor care să fie compatibil cu tradiţia. Acestea includ (a) folosirea unui limbaj exclusiv ca şi referinţă la Dumnezeu, (b) conducerea slujbelor de femei hirotonite, (c) introducerea unor elemente sincretice."

Toate acestea, în conştiinţa anumitor ortodocşi, au făcut rugăciunea în comun dificilă. Întrebarea care se ridică de mai multe ori este, ce sens poate avea un fel de rugăciune „fabricată" dacă rugăciune nu exprimă un fel de etos unit, ci mai mult un fel de alăturare a diferitelor elemente din diferite tradiţii ecclesiale? Dacă rugăciunea este un fel de expresie reală doxologică a învăţăturii şi predării ecclesiale, atunci credinţa comună şi etosul comun alăturate nu exprimă oare plinătatea rugăciunii? Natural, aceste întrebări nu au fost acceptate de toţi. Totuşi, ele sunt de fapt puse şi nu creează un fel de climat negativ în lumea ortodoxă, producând un chip al muncii ecumenice care bineînţeles nu este consistent şi nu corespunde viziunilor pionierilor ecumenismului.

Rugăciunea unită şi erezia

După cum este de mai multe roi cazul împotriva rugăciunii în comun la adunările ecumenice şi în dialogurile teologice unde se accentuează legile ecclesiale care interzic rugăciunea unită cu „ereticii" (De exemplu canonul apostolic 45, Laodicea 34). O astfel de corelare este greşită şi trebuie să confirmăm acest lucru cu un fel de raţionament teologic. Mai întâi de toate, canoanele care se referă la rugăciunea unită cu ereticii are un anumit context specific prin care au fost publicate. Acesta este, ele au fost publicate de Biserica pentru a măsura consecinţele ei, căci trupul Bisericii, care a rezultat din rugăciunile unite cu indivizi care au luat în discuţie *dogmele primare* ale credinţei creştine, cum ar fi dumnezeirea lui Hristos sau natura triună a lui Dumnezeu.

O greşeală făcută de cei care au făcut apel la aceste canoane referitoare la rugăciunea în comun este de a ignora faptul că ele nu reuşesc să aprecieze faptul că *Biserica* a oferit aceste canoane. Prin urmare, canoanele nu sunt mai „presus" de Biserică, ci Biserica este mai presus de canoane, pe care ea le-a folosit şi continuă să le folosească, pentru a uşura viaţa credincioşilor ei. Aceste canoane ţintesc la un anumit fel de situaţii specifice şi nu pot fi folosite fără nici un fel de condiţie sau de a limita Biserica şi de a subordona Biserica la un fel de regulamente date de ea. Acesta este un fel de principiu ecclesial pentru teologia ortodoxă că Biserica este marea taină în care este angajată lumea şi în care este binecuvântată. Biserica, ca fiind una teantropică, găseşte acele mijloace sigure care pot oferii mântuirea umanităţii. Totuşi, în nici un fel de circumstanţe nu pot deciziile şi canoanele să fie folosite ca şi un fel de substitut pentru Biserică.

O altă problemă cu care ne confruntăm este subiectul ereziei şi a celui care este numit „eretic." Prin urmare există un astăzi, la fel ca şi în trecut, un număr de ortodocşi care consideră romano catolicii şi protestanţii eretici. Bazaţi pe această simplificare drastică, ei declară că rugăciunea unită cu ereticii este interzisă. Trebuie să remarcăm în acest moment că anumite persoane rău voitoare şi impulsive din mişcarea ecumenică au contribuit la această simplificare. Acestea au fost persoane care nu au ezitat să creeze „rugăciuni comune" care se găseau într-un fel de asortare cu elemente religioase şi culturale şi în care în cele din urmă, mesajul evangheliei a dispărut.

Este cât se important să subliniem aici faptul că nu există decizii sinodale pan-ortodoxe care îi caracterizează pe protestanţi şi romano catolici ca eretici, există numai acele afirmaţii ale unor scriitori ecclesiali menţionaţi astăzi de cei care sunt împotriva rugăciunii comune. În practică există între ortodocşi cei care susţin un fel de aplicare exactă a sfintelor canoane şi a celor care urmează „un anumit fel de abordare a iconomiei" [*oikonomia*]. Ar mai trebui să adăugăm că în favoarea rugăciunilor comune la adunările ecumenice şi la dialogurile teologice ei au de fapt acordul Bisericii pe care o reprezintă.

Canoanele Bisericii şi caracterul lor

În viața Bisericii, încă din primele zile, canoanele au fost originea „iconomiei" şi un intermediu pentru filantropie. Canoanele voiesc să facă canoanele credincioşilor mai uşoare, de a le oferii o măsură a comportamentului şi conduitei creştine. Canoanele au fost întotdeauna mijloacele prin care şi calea prin care Biserica s-a îngrijit de viața copiilor ei. Cu adevărat, canoanele au fost pentru credincioşi şi nu credincioşii pentru canoane. Adică, pentru ca canoanele să fie publicate şi puse în practică trebuie să fie anumite motive şi circumstanțe potrivite, care i-au forțat pe creştini la anumite rațiuni şi circumstanțe potrivite, care a forțat Biserica în anumite situații să părăsească calea pe care credincioşii o urmau obligatoriu. În alte cuvinte, fără anumite precondiții, canoanele nu ar fi fost nici un fel de motiv să fie puse în aplicare. Aceasta este aparent din faptul că atunci când motivele care au cerut publicarea şi aplicarea unui anumit canon care nu mai există, acest canon a rămas nefolositor, adică, inefectiv – deşi nu a fost abolit. De asemenea, în anumite circumstanțe Biserica şi-a reținut dreptul de a descalifica un canon. Un exemplu clasic a avut loc în timpul ocupației germane din Grecia, când au existat multe lipsuri şi foamete, cauzând moarte multora din cauza foamei. În aceste sens, Sfântul Sinod al Bisericii Greciei le-a cerut credincioşilor să mănânce carne – sau indiferent orice altceva care ar fi frânt postul – în timpul posturilor.

Astfel, canoanele care interzic rugăciunea unită cu ereticii, la fel şi cei care interzic cuiva să mănânce carne sau să călătorească cu ereticii, îşi au propriul lor context istoric şi au fost prescrişi de anumite circumstanțe şi conjuncturi ale tipice acelor epoci. Deşi aceste canoane nu au nici un fel de efect, ele nu au fost abolite şi au putut fi puse din nou în aplicare, dacă un anumit set de circumstanțe care au fost prescrise de introducerea lor a reapărut în viața Bisericii. Totuşi, este cât se poate de important şi să clarificăm că aceste canoane nu au constrâns Biserica care le-a creat şi nici nu au forțat Biserica într-o situație din care nu a putut să scape. O astfel de noțiune a introdus în Biserică legalismul, care nu oferă loc pentru viața şi libertatea harului.

Pe baza acestui mod ea gândii, putem spune că Biserica este capabilă să afirme debarasarea de anumite canoane, cu scopul de a îi ridica mesajul ei evanghelic. Acest subiect al *unității* creştinilor, care în acest context din cadrul eforturilor ecumenice sunt realizate şi care este țelul dialogului teologic, are şi ar trebui să aibă un fel de prioritate spre orice fel de punere în practică a edictelor. Fără să voim să diminuăm importanța canoanelor Bisericii în nici un fel, ar trebui să remarcăm că este destul de dificil să izolăm şi să absolutizăm tradiția canonică. Prin urmare, astăzi, la fel ca şi întrecut, Biserica a avut obligația de a îşi asuma un rol pozitiv referitor la oportunitățile istorice existente şi mai presus de orice de a răspunde la chemarea lui Hristos, „ca toți să fie una." (Ioan 17, 21).

Faptul că Biserica are flexibilitate pe parcursul acțiunii devine ceva evident din studiul istoriei. Se ştie forte bine că şi rămâne ceva încă adevărat până astăzi că cei botezați sunt membrii ai Bisericii şi ei s-au implicat mai în totdeauna într-un fel de rugăciune unită – şi se mai angajează în rugăciune unită şi astăzi – cu cei care nu au fost adăugați la familia ecclesială. În Sfânta Liturghie a Sfântului Ioan Gură de Aur şi în alte liturghii, mai înainte de ceremoniile euharistice există o rugăciune comună pentru credincioşi şi catehumeni. Catehumenii erau şi ei puşi într-un fel de rugăciune unită cu credincioşii şi ascultau şi ei la lecturile biblice. Catehumenii nu erau membrii ai Bisericii şi ar fi putut să apară din trecuturi eretice sau chiar ei ar fi putut să emane din lumea păgână. Totuşi, Biserica nu a ezitat să îi accepte şi să le ofere rugăciunea lui Hristos, din moment cei ei şi-au exprimat voința lor să devină membrii. Se recunoaşte că, datorită existenței canoanelor referitoare la rugăciunea în comun, totul depinde de circumstanțe. Specific, se înțelege că Biserica are dreptul şi autoritatea de a judeca circumstanțele şi de a decide după ele. Aceasta confirmă, punctul de vedere că Biserica are autoritatea de a impune canoanele ei sau de urma un uz diferit al acțiunii.

Acelaşi lucru a fost cazul celor care s-au pocăit în Biserica antică, în timpul persecuțiilor şi din cauza laşității, au renunțat la credința creştină. Acest lucru a fost considerat un fel de ofensă grea şi Biserica i-a tăiat de la sânul ei pe cei care au renunțat la ea. Mai apoi, când câțiva s-au pocăit din cauza acțiunilor lor şi au voit să se întoarcă înapoi la trupul credincioşilor, Biserica i-a pus la încercare. În această perioadă, cei care s-au pocăit au fost

acceptați la rugăciune în comun dar nu şi la împărtăşanie. Astfel, Biserica nu i-a judecat cu un fel de mentalitate egală, ci pe baza unui interes duhovnicesc şi cu conştiința că Dumnezeul şi Mântuitorul nostru, „vrea ca toți oamenii să se mântuiască şi să vină la cunoştința adevărului" (1 Timotei 2, 4).

Natura rugăciunii unite şi mişcarea ecumenică

Din câte cred este cât se poate de aparent, că după tot ceea ce s-a spus, rugăciunea unită din mişcarea ecumenică şi dialogurile teologice au un fel de misiune specifică de a uşura modalitatea de a aborda pe creştini din diferite tradiții unul față de altul. Aceasta nu implică că rugăciunea unită este un „mijloc" şi un instrument al compromisului şi un fel de metodă diplomatică a abordare. Problema este simplă: în încercarea noastră de a dezvolta şi de a lărgii dialogul şi înțelegerea unuia spre altul printr-un studiu serios şi o abordare a obstacolelor istorice dintre noi şi cu scopul de a observa într-un fel de balanță diferențele dogmatice din tradiția *ecclesială*, trebuie să pledăm pentru ajutorul lui Dumnezeu. Aceasta nu sugerează mentalitatea unui compromis sau ură față de canoanele ecclesiale. Nu demonstrează totuşi, libertatea Bisericii de a aborda subiecte care au avut loc în istoria experiențelor lor istorice cu o dispoziție de a iubii şi cu țelul nevoii duhovniceşti ca şi beneficiu al trupului Bisericii. În măsura în care Biserica are capacitatea – şi datoria – de a trece în revistă provocările vremurilor şi de a le trata cum se cuvine, ea ne asigură cu propria ei preeminentă. Biserica, ca şi trup al lui Hristos, este plină de Sfânta Treime şi fără să altereze moştenirea ei dogmatică şi etosul ei, bineînțeles că este capabilă de a face decizii cu scopul de a trata noi situații şi fenomene care nu au mai avut precedent în istoria Bisericii. În acest sens, anumite mişcări ecumenice şi dialoguri teologice oferă o nouă realitate şi oportunitate pentru mărturia ortodoxă a adevărului.

HRISTOS ŞI CULTURA•

Lucrare care a fost publicată mai întâi în *Evangelisches Missionswerk Informationem* 113 (1996), pp. 28-34.

Problema persoanei lui Hristos a fost o temă dominantă care a trecut prin toată istoria creştinismului, occidental şi răsăritean. Acest lucru este cât se poate de mult de înțeles, având în vedere că persoana lui Hristos este centrul şi țelul final al vieții creştine. Este accentuată viața ecclesială care este atât de mult amestecată cu Hristos încât viziunea noastră a persoanei Sale se conține în Sine viziunea noastră despre Biserică. În tot Noul Testament şi în tradiția patristică inseparabilitatea persoanei lui Hristos, Logosul întrupat, conținut în Sine şi în Biserică. În particular Sfântul Grigorie de Nyssa atrage un fel de atenție specială că „în mai multe locuri că Biserica este numită Hristos de Sfântul Pavel."[262] Din nou, el a mai afirmat că „cel care a văzut Biserica Îl vede pe Hristos în fața lui."[263] Viața ecclesială nu este şi nu poate fi nimic mai puțin decât o comuniune unică şi vie cu Hristos.

Am putea să ne începem discuția întrebând ceva esențial: ce oferă Biserica lumii ce nu a fost cunoscut mai înainte? Sau mai simplu: ce este nou şi unic în creştinism? Răspunsul este Iisus Hristos, Cuvântul Întrupat al lui Dumnezeu. Unicitatea Evangheliei creştine constă în faptul că nu a introdus un fel de *theologia speculativa* şi nici o nouă *theologia practica,* ci o realitate nouă şi unică, Ipostasul sau faptul lui Iisus Hristos.

Sfântul Simeon Noul Teolog a exprimat-o cât se poate de bine când a spus: „începutul este Hristos, mijlocul este Hristos şi realitatea este Hristos la fel de bine: cel care este în primele lucruri este în toate: la mijloc şi la final la fel ca şi în primele lucruri. Hristos este toate în toți" (Coloseni 3, 11).[264]

Pentru creştini, Persoana lui Hristos este un mare paradox şi un mare miracol. Hristos a depăşit moartea şi a oferit o nouă realitate. Apropiindu-ne de faptul lui Hristos, nu putem ignora evenimentul central al învierii Sale. Suma de neschimbat a credinței creştine este crezul în învierea lui Hristos. „Dacă Hristos nu a înviat credința voastră este deşartă" (1 Corinteni 15, 17). Predica Evangheliei este oferită dint-un mormânt gol şi din nou Biserica lui Hristos se întemeiază pe un mormânt gol. Reacția poporului când Apostolul Petru a predicat învierea lui Hristos în Ierusalim este uimitoare: „...Iar ei, auzind acestea, au fost pătrunşi la inimă şi au zis către Petru şi ceilalți apostoli: „Bărbați frați, ce să facem?" Iar Petru le-a zis: „Pocăiți-vă, şi fiecare din voi să se boteze în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre; şi veți primi darul Sfântului Duh" (Fapte 2, 37-38).

Pentru comunitatea creştină Hristos nu este pur şi simplu un învățător şi un dătător de lege; El este eternul Fiu al lui Dumnezeu, *Kyrios* al măririi, care prin întruparea Sa şi-a îngăduit să devină o parte din istoria umană. Implicarea existențială a Fiului lui Dumnezeu în istoria umană a implicat că la un moment dat Calea Creştină ca una care nu este simplu o problemă de a accepta anumite teoreme axiologice despre Dumnezeu, ci mai întâi de toate un nou mod de existență. Biserica este de fapt comuniune cu Cel care este de fapt revelatorul tuturor adevărurilor, Creatorul unei noi vieții, răscumpărătorul şi mântuitorul. În alte cuvinte, Logosul întrupat devine baza ontologică a unei noi comuniuni creştine. Aceasta însemnă că nu poate exista un fel de comuniune ecclesială fiindcă există Hristos. Această nouă „comuniune" este înțeleasă ca şi o situație absolut nouă, creată de ieşirea *kenotică* a lui Dumnezeu din Sine şi de locuirea răscumpărătoare a lui Hristos în realitatea umană. Mai înainte de a pătrunde în subiectul „Hristos şi cultura", simt că este necesar să fac clar că nu putem prezenta o înregistrare potrivită referitoare la persoana lui Hristos afară din realitatea şi experiența ecclesială. Nu putem să ieşim din faptul central al dimensiunii ecclesiale. Hristologia nu este consecința unui fel de învățături speculative şi externe, în sensul îngust al expresiei. Acum este un sistem alternativ de idei referitor la un lider duhovnicesc. Nu putem avea decât un fel de considerație vitală a lui Iisus Hristos, a vieții Sale, a mesajului Său, a faptelor Sale, atunci când ne bazăm pe *traditio veritatis ecclesia.*

Abordarea ecclesiologică a hristologiei ne protejează înțelegerea de exercițiile individualiste şi de înclinarea de a considera Persoana dumnezeiască a *Logosului* pur şi simplu ca şi un fenomen între altele, care a introdus noi idei şi noi principii sociale şi morale. Dimensiunea ecclesiologică ne protejează de la o înțelegere monistă a Persoanei lui Hristos. „Hristomonismul" este absența unui ecclesiologii ortodoxe. S-a spus în mai multe feluri, din cele mai vechi timpuri ale tradiției creştine, că Biserica este o *simbioză* şi o *comuniune* a credincioşilor după chipul

[262] *Viața lui Moise,* ed. Musurillo, p. 95: 12-13, PG 44-285A.
[263] *Despre cântarea cântărilor,* ed. H. Landerbeck, p. 383:3-5. PG 44:1048C.
[264] *Capitolele practice şi cele teologice* III; 1.

comuniunii dumnezeieşti. Ea este reflecţia unei energii dumnezeieşti necreate în situaţia umană creată. Aceasta rezultă din învăţătura Bisericii. Referitoare la persoana lui Hristos fiind legată inextricabil cu învăţătura ei despre un singur Dumnezeu în Treime. Tocmai pentru acest motiv în tradiţia patristică, în special la capadocieni, putem găsii o relaţie şi o legătură puternică între hristologie şi teologia Trinitară.

În ori caz, ceea ce încerc să clarific este că hristologia nu poate fi concepută separat de ecclesiologie şi că hristologia se leagă mai întotdeauna de teologia Trinitară. Aceste afirmaţii de la cele preliminare la cele finale sunt importante. Clarificând aceasta , vom începe să studiem acum problema lui Hristos, creştinismul şi cultura.

Se ştie foarte bine că în primele secole creştine am avut de a face cu un fel de unire a două lumi, cea nouă a evangheliei şi lumea antică a culturii iudaice şi a celei greco romane. Această întâlnire a două mentalităţi şi tradiţii diferite nu a fost una uşoară. Una dintre cele două lumi a ajuns în profund conflict şi a stat opusă una alteia.[265] Totuşi, ar fi istoric greşit să supra-estimăm şi să absolutizăm acest conflict şi să îl luăm în considerare ca şi un fel de ruptură ce nu poate fi unită. Practic, Biserica nu a negat moştenirea culturală. În principiu, ea a fost întotdeauna, gata să îmbrăţişeze cultura. Ar trebui să spunem că a existat un fel de reacţie negativă şi absolută împotriva lui Hristos afară din lumea Bisericii, antică şi modernă. Richard Niebuhr s-a exprimat cel mai bine: „nu numai evreii ci şi grecii şi romani, medievalii şi modernii, occidentalii şi orientalii L-au respins pe Hristos fiindcă au văzut în El un fel de ameninţare la cultura lor. Povestea atacului civilizaţiei greco romane la evanghelie este unul din capitolele dramatice în toate istoriile culturii occidentale şi a Bisericii, deşi ea este de mai multe ori spusă în termenii unei persecuţii politice... Spiritualişti antici şi materialiştii moderni plus romani care au acuzat creştinismul de ateism şi ateii secolul al XIX-lea care au condamnat această credinţă teistă, naţionalişti şi umanişti, cu toţii par a fi ofensaţi de acelaşi element al evangheliei şi susţin tot felul de argumente în apărarea culturii lor împotriva lor."[266]

Studiul creştinismului primar ar contribui mult la dezbaterea referitoare la evanghelie şi cultură din vremurile noastre. Deşi nu este scopul acestui mic eseu de a intra în detalii istorice, cred că nişte referinţe scurte la perioada creştinismului primar ar fi foarte folositoare discuţiei noastre. Studiind datele din viaţa Bisericii primare am putea cu uşurinţă să ajungem la concluzia că deşi cultura a fost în principiu considerată pozitiv, nu a fost niciodată înţeleasă pozitiv, nu a fost niciodată înţeleasă ca şi un bine necondiţionat. Civilizaţia însemna primar, la începutul epocii creştine, moştenirea elinică cu toate tendinţele ei filosofice, structura socială şi şarmurile estetice. Unul dintre primii care a fost în favoarea acestei culturi elinice a fost Iustin Martirul şi Filosoful, care a declarat că „lecţiile lui Platon sunt deloc străine de cele ale lui Hristos, deşi nu sunt similare. Acelaşi lucru este adevărat despre stoici şi de poeţi şi scriitorii antici. Indiferent ce lucruri bune au fost spuse de oricine ele ne aparţin nouă creştinilor."[267]

Aceiaşi linie a fost abordată de teologii Şcolii din Alexandria. Atitudinea lor a fost foarte mult în favoarea filosofiei greceşti. Clement înţelege istoria ca şi un fel de realitate unică; fiindcă adevărul nu poate fi decât unul. Vechiul Testament şi filosofia greacă au fost considerare ca şi căi care duc la Hristos. Clement spune că „există numai o cale a adevărului ca şi râul, dar mai multe valuri cad în ea din diferite părţi." Clement subliniază liniile dimensiunii pedagogice a filosofiei, dar în acelaşi timp îi recunoaşte funcţiunea limitată.[268] În toate operele teologice ale lui Origen şi în legătura sa cu filosofii greci ai vremurilor lui se poate vedea prezenţa subiectului „Hristos şi cultura." Origen a recunoscut validitatea tradiţiei filosofice greceşti, dar în acelaşi timp el este cu mult mai biblic şi mai ecclesiastic. În *schema* generală a gândirii sale putem găsii trei revelaţii progresive ale lui Dumnezeu: una aşa zis naturală, una a profeţiilor şi în cele din urmă Evanghelia, în care îl vedem pe Hristos, ca şi învăţătorul şi exemplul nostru.

Hristos şi cultura apare şi în eforturile părinţilor greci, în special cele din secolul al patrulea, de a prezenta credinţa creştină într-o limbă şi o formaţie accesibilă poporului lui Dumnezeu. Este adevărat că părinţii nu au ezitat să folosească terminologia şi categoriile gândirii greceşti cu scopul de a vorbii de persoana lui Hristos şi de mesajul

[265] G. Florovsky, „Creştinism şi civilizaţie", *Creştinism şi cultură* (Belmond, MA, 1974), p. 121.
[266] H. R. Niebuhr, *Hristos şi cultura* (New York, 1951), pp. 4-5.
[267] *A doua apologie* 13, 2-4.
[268] *Stromateis,* 1, 5.

Lui. Dar este adevărat că ei au fost foarte critici şi au rezistat şi au negat civilizaţia greco-romană păgână. Ei au fost gata să îmbrăţişeze toate acele lucruri care au fost considerate pozitive faţă de acea *preparatio şi interpretatio evangelica,* dar în acelaşi timp ele au stat opuse culturii păgâne. Este cât se poate de semnificativ un tratat scris de Sfântul Vasile cel Mare cu titlul: „Tinerilor, despre cum pot să dobândească beneficii din cultura greacă."

Părinţii din acele veacuri se confruntau cu nişte situaţii concrete şi complexe. Un număr considerabil de intelectuali adorau dumnezeii olimpieni morţi. Mai multe temple păgâne şi şcoli au menţinut tradiţii păgâne. Iulian Apostatul nu a fost pur şi simplu un visător nerealist, ci un exemplu de rezistenţă culturală. El a reprezentat o lume care nu era moartă în întregime. De fapt această perioadă a fost o perioadă de evoluţie, transformare şi reevaluare; o perioadă de asimilare. Primirea creştină a culturii elinice ar trebui înţeleasă ca şi un fel de „convertire la elinism." Părintele Geroges Florovsky spune că procesul „a fost greoi şi dramatic şi a rezultat în cele din urmă în naşterea unei noi civilizaţii, pe care am putea-o descrie ca şi bizantină." Trebuie să ne dăm seama că a existat numai o singură civilizaţie creştină timp de mai multe secole, aceiaşi pentru orient şi occident şi această civilizaţie a fost născută şi s-a creat în răsărit. O civilizaţie specifică occidentală a apărut mult mai târziu. Roma era destul de bizantină chiar şi în secolul al VIII-lea. Epoca bizantină începe dacă nu cu Constantin cel puţin în mod sigur cu Teodosie şi şi-a ajuns punctul central sub Iustinian. Perioada lui a fost perioada în care cultura creştină a fost conştient şi deliberat construită şi realizată ca şi un sistem. Noua cultură a fost o mare sinteză în care toate mişcările şi tradiţiile creative ale trecutului au apărut şi s-au integrat. A fost un „nou elinism", dar un elinism drastic creştinizat sau mai bine spus „îmbisericit."[269]

Cu cât este studiată mai deplin viaţa şi teologia Bisericii primare cu atât mai puternică v-a fi convingerea că noile împliniri culturale au fost realizate în primele secole creştine. Cu adevărat, putem vorbii de o cultură creştină care a apărut din dezbaterea creştino-elinică. Pe bună dreptate s-a spus că elementele culturii elinice au fost ţinute şi cultivate, dar ele au fost trase în procesul interpretării creştine. A fost un fel de acceptare a postulatelor culturii şi a transvaluării lor.[270]

Pentru a încheia această trecere în revistă istorică, am putea spune că Părinţii Bisericii primare, mutându-se între polii civilizaţiei şi a gândirii evanghelice, au fost cât se poate de convinşi că Evanghelia creştină a fost centrală şi dominată în viaţa tuturor. Evanghelia, veste acea bună, a fost chiar Hristos, care „s-a făcut carne şi S-a sălăşluit între noi" (Ioan 1, 14); El a venit în această lume pentru ca să aducă fiinţa umană înapoi la Dumnezeu. Trebuie să estimăm în această schemă, cele câteva modificări ale subiectului lui Hristos şi a culturii în tradiţia creştină primară şi să avem în vedere loialitatea lui Iisus Hristos care nu a fost niciodată pusă la îndoială de creştinii credincioşi. Aceştia, ca şi gnosticii, au încercat să îl interpreteze pe Hristos total şi în întregime exclusiv în termeni culturali, încercând să elimine orice fel de tensiune între El şi cele câteva obiceiuri şi crezuri sociale, care au foste luat în considerare de trupul omogen al Bisericii, ca fiind eretici şi străini de comunitatea creştină.[271] Nu poate fi nici un fel de îndoială că Biserica apostolilor şi a părinţilor, ca şi un fel de comunitate istorică, a fost deschisă împlinirilor culturale, dar în acelaşi timp a fost ascultătoare şi S-a dedicat adevărului lui Iisus Hristos mai mult decât la orice spus despre El, care nu ar fi putut fi în nici un fel subiectul sincretismului.

Am putea vorbii de un fel de convergenţă a creaţiei fiinţelor umane şi a recreaţiei în Hristos. Ar fi cât se poate de folositor în acest moment să ne asumăm o scurtă explicaţie teologică care ne v-a permite să avem o înţelegere globală a relaţiei dintre creştinism şi cultură. De ceea ce avem nevoie este un fel de teologie a culturii care ne v-a ajuta să ne corectăm gândindu-ne la ceea ce este cultura şi în ce măsură această cultură poate opera în viaţa ecclesială.

Cultura se leagă de creativitatea dată persoanei umane de Dumnezeu însuşi. În cartea Facerii am găsit că Domnul Dumnezeu i-a dat lui Adam posibilitatea: a) „de a tinde şi a păstra paradisul" şi b) de a da nume animalelor (Facere 2, 15 şi 19). Paul Tillich leagă pe prima de tehnologie şi pe a doua de limbaj. În orice caz, faptul rămâne că

[269] Florovsky, *op. cit.* p. 122.
[270] *Ibid.* p. 123.
[271] A se vedea Niehbur, *op. cit.* p. 85.

prima persoană umană i s-a oferit un fel de datorie responsabilă şi creativă. I s-a oferit datoria de acționa ca şi un fel de persoană liberă şi de avea un fel de statut responsabil cu privire la lumea creată.

Limbajul, ca şi un fel de putere comunicativă şi capacitatea de a ține în viață şi de a avea de grijă de lumea creată – după cum a fost ea oferită persoanei umane de Dumnezeu – sunt dovezi că pentru ființele umane a fost rezervată o funcție şi responsabilitate dumnezeiască, la drept vorbind. Persoanele umane au fost create de Dumnezeu după chipul şi asemănarea Lui, cu scopul de a realiza în lume un fel de *diaconie* creativă; o slujbă unică pentru păstrarea şi integritatea creației. Ființa umană a fost chemată de Dumnezeu ca să acționeze în lumea creată ca şi rege, preot şi profet. În această perspectivă funcția culturii are un fel de dimensiune harismatică şi duhovnicească. Aceasta a fost chemarea şi misiunea primordială şi fundamentală a ființelor umane. Unitatea esențială a darului dat de Dumnezeu şi a acceptării lor libere a responsabilității de a cultiva „grădina" are un fel de importanță substanțială pentru înțelegerea sensului uman al culturii şi nu trebuie să subestimăm împlinirea şi elementul uman, dar în acelaşi timp nu trebuie să subestimăm şi să minimalizăm chemarea creativă şi puterea revărsată peste ființele umane de Dumnezeu însuşi.

Substanța şi destinul culturii nu este irelevant chemării ultime şi originale a ființelor umane. Aceasta înseamnă că la un anumit nivel, conținutul şi preordinarea culturii se leagă foarte mult de faptul că Dumnezeu „a făcut natura umană ca şi participant la toate bunurile."[272] Ființele umane, stadiul lor original, participând la desăvârşirile lui Dumnezeu, a avut un fel de chemarea dinamică, atât pentru un fel de participare progresivă a lui Dumnezeu cât şi ca şi responsabilitate pentru creativitate şi consacrarea lumii. Mie mi se pare că pe aceste temelii stă justificarea culturii. Cultura nu este justificată necondiționat; este justificată exclusiv pe un temei antropologic, la un nivel pur teoretic, *in abstracto,* dar tocmai din cauza faptului că oamenii au primit darul dumnezeiesc al creativității. În alte cuvinte, cultura, în forma ei pură şi nepervertită se leagă de autenticitatea umană.

Prin acceptarea liberă a păcatului, persoana umană este redusă *qua* persoane şi şi-au pierdut echilibrul lor. În alte cuvinte, a fost afectat păcatul din înseşi natura umană. În antropologia patristică, păcatul a fost înțeles ca şi un fel de catastrofă cauzată de liberul arbitru al ființelor inteligente. Chiar şi lumea naturală suferă de acest efect.[273] Astfel, capacitatea dată de Dumnezeu pentru creativitate a fost obscurizată şi şi-a pierdut valoarea originală, validitatea şi dimensiunea. Discutând problema culturii nu trebuie să ignorăm această tragedie a rasei umane. Punctul este că prin păcat persoana umană a fost împărțită în ființa ei şi a devenit străină şi înstrăinată de stadiul original şi autentic al *koinoniei.* Consecvent, capacitatea pentru creativitate a fost limitată şi a caracterizată de egocentrism.

Numai prin *kenoză* (golirea de Sine) a Persoanei Cuvântului lui Dumnezeu a fost realizată un fel de structurare şi re-creație a omenirii. Dacă prin păcat a fost realizată un fel de schimbare în structura existenței umană, restaurarea sau mai bine spus reintegrarea persoanei umane rezultă din Persoana Logosului întrupat. Este un punct cât se poate de fundamental al antropologiei patristice că acel cuvânt veşnic al Dumnezeu S-a sălăşluit între noi liber cu scopul de a realiza în persoana lui teandrică restaurarea persoanei umane. Asumând o natură umană concretă şi individuală, El a vindecat umanitatea noastră. El care este consubstanțial cu Tatăl în dumnezeirea Sa, devenind consubstanțial cu noi prin umanitatea Sa, a re-creat rasa umană. Există astfel un corolar antropolologic: adevărata statură a persoanei umane este arătată în şi numai în Hristos.

Pe această bază am putea stabilii anumite puncte legate de problema lui Hristos şi a culturii: un interes pozitiv pentru cultură nu este ceva irelevant creației ființelor umane de Dumnezeu, care a imprimat asupra lor propriul Lui chip Dumnezeiesc. Egal, acest lucru nu este irelevant recreației lor a lui Hristos, Cuvântul întrupat, care a repictat şi a restaurat chipul lui Dumnezeu, obscurizat din cauza păcatului. Din aceasta perspectivă este evident că persoana umană, atât în creația cât şi în recreația în Hristos, li s-au oferit potențialități imense de a crea o istorie personală a sfințeniei; şi în acelaşi timp, omul este chemat de Făcătorul său să se întâlnească cu nevoile

[272] Grigorie de Nyssa *Despre facerea omului* 16, PG 44:184B.

[273] Constatin Scouteris, „Poporul lui Dumnezeu. Unitatea şi mărirea lui: o discuție la Ioan 17: 17-24 în Lumina gândirii patristice", *Magazinul teologic ortodox grecesc* 30 (1985), 409 [retipărit în prezenta ediție].

epocii sale şi prin folosirea acestui dar al creativității, să construiască o cultură vrednică de chemarea ultimă şi originală a persoanei umane. Luând în considere experiența şi situația umană în vedere, acest lucru ar putea fi considerat imposibil, o iluzie sau un vis. Totuşi, chemarea ființei umane de a progresa, cu ajutorul lui Dumnezeu şi de a trece din stadiul actual care ar putea fi terminat şi schimbat pentru viața umană. H. R. Niehbur s-a exprimat bine: „cultura umană ar putea schimba viața umană în şi spre mărirea lui Dumnezeu. Pentru om este imposibil, dar toate lucrurile sunt posibile pentru Dumnezeu, care L-a creat pe om, trup şi suflet pentru Sine şi şi-a trimis Fiul său în lume pentru ca lumea prin el să fie mântuită."[274]

În comunitatea creştină, încă din primele zile ale Bisericii primare, teologia a avut mai multe relații intime şi înmiite cu cultura. Acest lucru este cât se poate de bine de înțeles, datori faptului că *kerigma* creştină nu are un fel de vacuum. Evanghelia a trebuit să intre în situația umană. Teologia are datoria şi obligația de a penetra adâncurile istoriei umane, acele mijloace de a intra în dialog cu gândirea umană. Aceasta nu semnifică un fel de relativism al Evangheliei sau o adaptare a Evangheliei la curentele împlinirilor umane. Aceasta însemnă pur şi simplu că gândirea umană şi mai general, cultura umană poate fi într-un anume sens şi sub anumite condiții un fel de *preparatio evangelica.*

După cum am arătat mai înainte, pe parcursul istoriei creştine, atitudinea Bisericii față de cultură nu a fost monocromă. Paralel cu interesul pozitiv pentru cultură, care se bazează pe faptul că Dumnezeu a creat ființele umane după chipul Său şi a re-creat umanitatea prin golirea de Sine a Fiului său, găsim un fel de respingere a culturii. Într-un fel radical, Tertulian a afirmat într-un text de mai înainte: „căci cu adevărat ce are de a face Atena cu Ierusalimul? ce concord poate exista între Academie şi Biserică?... Instrucțiunile noastre vin de la Porțile lui Solomon, care învăța că Domnul trebuie căutat în simplitatea inimii... Nu mai voim nici un fel de dispute curioase după ce L-am posedat pe Domnul Iisus Hristos, nici un fel de Inchiziție după ce ne-am bucurat de Evanghelie. Cu credința noastră nu mai avem nevoie de nici un alt fel de credință. Căci aceasta este credința noastră primară, că nu mai există nimic în care trebuie să credem."[275] Aceiaşi respingere a culturii ar putea fi găsită în câteva cercuri creştine, chiar şi astăzi. Să oferim numai un exemplu, menoniții reprezintă din timpurile Reformei şi până astăzi, o atitudine pur anti-creştină. Ei nu exclud din sistemul loc social şi din modul lor de viață nici un fel de participare în politică şi în alte cercuri activități sociale mai largi, ci ei urmează principiile şi regulamentele principiilor de educație, economie şi viață socială, care sunt cât se poate de caracteristice şi distinctive în propria lor mentalitate şi înțelegere a Evangheliei.[276] Am putea găsii exemple similare, probabil mult mai izbitoare, între vechii credincioşi din Rusia şi a celor pe calendar vechi din Grecia. În aceste cercuri, viața creştină este de mai multe ori înțeleasă ca şi un fel de viață separată de civilizație.

Această atitudine negativă, la drept vorbind față de cultură se bazează pe argumentul că civilizația este țelul final al destinului uman. Cultura este compusă din diferite valori care au fost produse pe parcursul istoriei umane. Totuşi, dintr-un punct de vedere creştin, împlinirile culturale nu sunt valorile ultime ale vieții; de mai multe ori ele nu sunt un fel de presupuneri necesare ale vieții. Părintele Geroges Florovsky remarca că „un primitiv poate fi mântuit cu nimic mai puțin decât un civilizat."[277] Ne putem întreba dacă este mai uşor pentru un primitiv să fie mântuit, având în vedere că el este liber de greutatea civilizației şi consecvent are potențialul pentru o vedere clară şi directă a adevărului creştin. „Acumulațiile" culturale sunt de mai multe ori obstacole, care nu îi permit persoanei umane să ajungă la „nebunia" Evangheliei. Este dincolo de orice îndoială că „înțelepciunea lumii acesteia nebunie este în fața lui Dumnezeu; pentru că scris este: Cel ce-i prinde pe cei înțelepți în viclenia lor. Şi iarăşi: Domnul cunoaşte gândurile înțelepților, că sunt deşarte" (1 Corinteni 3, 19-20).[278]

Din atitudinile şi polaritățile menționate mai sus, referitor la problema civilizației, ne putem da seama că cultura nu este necondiționat nici bună şi rea, un dar duhovnicesc real, ci şi un fel de rău, o putere şi un joc cu

[274] Niebuhr, *op. cit*. p. 56.
[275] *Prescripția ereticilor,* p. 56.
[276] Niebuhr, op. cit. p. 56.
[277] *Op. cit.* p. 14.
[278] A se vedea Iov 5, 13 şi Psalmul 9, 11.

adevărat demonic. Ar putea fi o cale care ar duce la înțelegerea Evangheliei creştine, dar ar putea fi un fel de obstacol serios pentru a ajunge la mesajul creştin. Cultura ar putea facilita viața umană şi ar putea asista persoanele umane, ajutându-le cu dezvoltarea lor duhovnicească, dar ar putea să le înstrăineze de o viață umană genuină, fără să le permită persoanelor umane să îşi realizeze chemarea lor la un progres infinit a propriilor lor cunoştințe şi a unirii cu Dumnezeu. Cultura le poate asista pe persoanele umane în dezvoltarea talentelor lor personale sau poate devenii un fel de greutate mare, dușmănoasă şi una care reține creativitatea umană. În lumea noastră larg civilizată elementele duhovniceşti sunt de mai multe ori inexistente şi persoana umană este înconjurată de fructele propriei ei creații. S-a spus de mai multe ori că în vremurile noastre, ființele umane suferă de tirania rutinei culturale şi de sclavia civilizației. De mai multe ori, nu este lăsat nici un fel de loc pentru o viață umană autentică. Este destul de ciudat dar este adevărat: cultura de mai multe ori duce în spre un mod de viață necivilizată.

Trăim într-o perioadă când istoria împlinirilor umane sunt absolutizate şi chiar deificate. Este o perioadă a unei noi idolatrii, unde o persoană mai puțin culturalizată este, în mai multe feluri, considerată ca şi o ființă umană mai mică. Cred că aceasta este o problemă nu numai pentru societățile noastre seculare, ci şi pentru bisericile noastre secularizate. Multe din problemele cu care se confruntă bisericile noastre astăzi se leagă în cele mai multe cazuri de o mentalitate care pune cultura în vârful intereselor lor. De mai multe ori creştinii nu pot decât să uite că cultura nu poate fi decât un mediu în spre o înțelegere creştină, dar ele nu pot fi în nici un fel substituite a mesajului creştin. Este datoria noastră creştină de a ne confrunta cu responsabilitatea problemei culturii şi a fi conştienți de limitele ei. Este datoria noastră urgentă să admitem că supraestimarea împlinirilor culturale face persoana umană un fel de prizoniera al realizărilor lui. Făcând cultura centrul activității umane şi țelul existenței umane, noi, de fapt, o înstrăinăm pe persoana umană de ea înseşi. În acest caz, persoana umană este tăiată de principalul trup al existenței sale; ea este separată de Dumnezeu, de semeni şi de natură la fel de bine.

Spunând aceasta, nu vreau să anatematizez cultura prin sine şi nici nu voiesc să aduc înapoi în discuție aşa numitul „pesimism cultural.” Mai mult, ceea ce voiesc să spun este că noi trebuie, ca şi creştini să ne exercităm chemarea la adevărata valoare şi la limitele civilizației. Biserica, ca şi trup care este menținut în integritate de prezența continuă a lui Hristos, care are datoria şi responsabilitatea de a discerne ceea ce este credincios adevărului Evangheliei şi ceea ce nu este, cea ce edifică trupul şi ceea ce introduce dezacord. Numai în realitatea ecclesială ne putem maturiza şi putem avea un drept la înțelegerea a ceea ce este relevant mesajului creştin sau chiar opus lui. „Că tot cel ce se hrăneşte cu lapte e un nepriceput în cuvântul dreptății, fiindcă e prunc; iar hrana tare e pentru cei desăvârşiți, care prin sârguință au simțurile deprinse să deosebească binele şi răul.” (Evrei 5, 13-14). Biserica, mai mult astăzi decât în orice altă perioadă a istoriei, ar trebuie să rămână credincioasă chemării ei duble: mai întâi, prin duhovnicia ei şi prin capacitatea ei duhovnicească de a distinge şi a vedea diferențele între bine şi rău şi în al doilea rând, de a traduce responsabilitatea principiilor lor creştine cu scopul de a ne întâlnii cu provocările noastre pentru dezvoltarea contextului nostru istoric. Biserica a exercitat misiunea ei dublă pe tot parcursul istoriei şi a avut astăzi mai mult decât oricând obligația unei vocații credincioase.

Este evident că noi trăim într-un pluralism cultural şi am avea nevoie de un fel de criterii ecclesiale harismatice, ca să spunem drept pentru „discernerea duhurilor” (1 Corinteni 12, 10). Altfel, bisericile noastre vor urma valurile lumii şi îşi vor adapta predica lor dorințelor şi obişnuințelor lumii. Dacă Biserica fără înțelepciune sau grijă v-a accepta ce fără înțelepciune şi lipsă de grijă cea ce curentele culturale şi cele sociale pot oferii, este cât se poate de evident că pot apare diviziuni.

Este adevărat, că şi în vremurile noastre, la fel ca în mai toate epocile din istorie, există în mai multe cazuri un fel de tensiune radicală şi contrast între etosul creştin şi anumite forme ale culturii. Cultura mecanizată, cultura care slujeşte unele sisteme totalitare sau interese economice, cultura care distruge balanța şi integritatea persoanei umane sau integritatea mediului, dimpreună cu anumite idei şi acțiuni, în numele democrației, a egalității sau a drepturilor umane care se debarasează de relațiile umane, toate acestea au un fel de influență directă sau indirectă asupra vieții Bisericii. Pentru bunăstarea şi ființa Bisericilor este cât se poate de important să avem în minte că deşi

ele sunt *în lume* ele nu sunt *din lume* (cf. Ioan 17; 11-14). Rugăciunea constantă a lui Hristos pentru Biserica sa de către Ioan: „nu Mă rog să-i iei din lume, ci să-i păzeşti de cel rău" (Ioan 17; 15).

Într-o perioadă a istoriei unde persoana umană este mai mult sau mai puțin inclusă în limitele înguste ale unor interese exclusiv lumeşti, Biserica rămânând credincioasă, moştenirii ei, adică, prezentului acestei lumi a noastre şi în acest timp al nostru a Persoanei lui Hristos. Ea nu poate renunța la idealul ei fundamental şi ultim al existenței sale cu scopul de a îşi satisface interesele lumeşti temporare şi lumeşti. O astfel de atitudine față de cultură ar trebui să fie, ca mai întotdeauna, dialectică: o abordare dialectică şi o distanță, un fel de judecată şi de solidaritate, de strânse relații şi de un fel de vreme, dar în acelaşi timp un criticism serios.

Nu putem să ne abandonăm bazele ecclesiale. Este foarte greu să ajungem la un fel de hristologie ortodoxă dincolo de viața ecclesială şi de tradiție, la fel nu este posibil să avem un fel de judecată reală referitoare la împlinirile umane şi la cele umane afară de experiența doctrinei (*praxis* şi *teoria*) a Bisericii. Numai în Biserică îl putem înțelege pe Hristos, nu numai ca şi un legiuitor sau ca şi un lider religios sau ca şi un fel de personalitate umană superumană, dar şi ca şi Logosul veşnic întrupat al lui Dumnezeu, care S-a făcut carne cu scopul de a schimba lumea şi cultura.

Promisiunea şi profesiunea Bisericii *vis-a-vis* cultură şi general *vis-a-vis* toată drama umană, cred că este asumată şi sumarizată de povestirea biblică a schimbării la față. Efortul constant al *diakoniei* ecclesiale este de a face transfigurarea accesibilă în orice situație umană curentă.

Atunci când aici, am accentuat evenimentul transfigurării, de fapt am accentuat Persoana lui Hristos. Experiența ecclesială nu este nimic altceva decât un fel de comuniune vie în şi prin Hristos.

Această realitate unică şi vie nu este nimic altceva decât comuniunea în şi prin Hristos. În această realitate nouă şi unică a acțiunilor umane transfigurate, ca şi cum ele ar fi acte de iubire față de Dumnezeu şi de iubire față de chipul lui Dumnezeu, ființa umană; ele sunt faptele care îl laudă pe Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt şi consecvent ele măresc, respectă şi cinstesc persoana umană.